MIRCEA ITU

FILOSOFIA ŞI ISTORIA RELIGIILOR

Universitatea Spiru Haret

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MIRCEA ITU
Filosofia şi istoria religiilor / Mircea Itu - Bucureşti, Editura Fundației *România de Mâine*, 2004
308 p.; 20,5 cm
ISBN 973-582-971-1

2(091)
291.1

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI JURNALISM

MIRCEA ITU

FILOSOFIA ŞI ISTORIA RELIGIILOR

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2004

CUPRINS

A doua parte

ISTORIA RELIGIILOR

INTRODUCERE

După ani grei de dictatură, când studiul religiei fie nu s-a făcut deloc, fie s-a făcut prin prisma reducţionistă a materialismului dialectic şi istoric, astăzi există o importantă deschidere. Cu toate acestea, religia este studiată cel mai adesea unilateral, doar din perspectiva uneia sau alteia dintre confesiuni, rareori cu deschidere şi înţelegere faţă de alte credinţe şi idei religioase, faţă de alte religii decât cea proprie. Avem convingerea că un om este bine să rămână pentru totdeauna în religia în care s-a născut, după modelul familiei sale, dar trebuie să se deschidă spre alte religii, să le cunoască, să le înţeleagă şi chiar să accepte dacă un altul a decis să-şi schimbe religia. După cum în viaţă realizăm o sinteză a experienţelor existenţiale, modelelor culturale şi progreselor de civilizaţie, tot astfel creăm o sinteză a spiritualităţilor şi a religiilor, fără a pierde rădăcina propriei spiritualităţi şi religii.

Deşi se fundamentează pe mitologie, religia nu se reduce la aceasta, cum nici la morală sau la practici, reguli ori dogme. Esenţa oricărei religii este mesajul ei exprimat printr-o viaţă caracterizată de iubire, altruism, detaşare, cunoaştere, înţelepciune, serenitate, pace, milă, compasiune, iertare şi orientată spre libertate, nemurire şi reunire cu Dumnezeu.

Dacă teologia propune o discuţie numai despre Dumnezeu, iar ştiinţa - o discuţie numai despre om, religiologia caută îmbinarea lor, mizează pe complementaritate, nu pe opoziţie între religie şi ştiinţă şi evidenţiază că discuţia ar trebui să fie despre om şi, deopotrivă, despre Dumnezeu. Religiologia este exprimată prin Religious Studies *(studii religioase) în engleză,* Science des Religions *(ştiinţa religiilor) în franceză şi* Allgemeine Religionswissenschaft *(studiul integral al religiilor) în germană. Ea înseamnă studiul ştiinţific al religiilor, comparativ şi imparţial. Documentele cu care operează religiologia nu*

sunt doar surse de informare, ci mai ales de formare, sunt manifestări ale sacrului.

În studierea religiilor lumii trebuie evitate extremele, care sunt părtinirea şi prozelitismul. Nu există religii superioare şi inferioare, mari şi mici, bune şi rele. Religia nu se studiază într-un demers evoluţionist şi nici reducţionist, exterior. Ea se studiază din interior, fără prejudecăţi. Astfel, religiile arhaice nu sunt mai prejos decât religiile lumii moderne şi nici invers. Totodată, religia nu este doar un fenomen istoric, social sau psihologic. Comparaţia între religii trebuie să ţină cont de egalitatea termenilor de comparaţie, precum şi de asemănări şi, în acelaşi timp, de diferenţe. Studierea altor religii ajută la aprofundarea propriei religii. Ea se face cu mintea şi sufletul deschise, nu cu ipocrizie sau aroganţă, dar nici doar cu deviza toleranţei, căci aceasta implică o latură de dispreţ, ci cu înţelegere.

Se ridică problema dacă o astfel de carte, intitulată Filosofia şi istoria religiilor, *este binevenită în contextul multor cărţi precedente cu acelaşi subiect, în lume, ca şi la noi. În ceea ce priveşte peisajul editorial românesc în domeniu, el este acoperit de cărţi importante ale unor autori ca: Emilian Vasilescu, Alexandru Stan, Remus Rus, Ioan G. Coman, Nicolae Achimescu şi Alexandru Suciu. Ca un stindard sunt studiile de specialitate şi cursurile publicate în volume ale lui Dumitru Stăniloae, Lucian Blaga şi Nae Ionescu. Însă, luceafărul este capodopera* Histoire des croyances et des idées religieuses *(Istoria credinţelor şi ideilor religioase), a lui Mircea Eliade, căruia îi este dedicată cartea noastră. Pentru a se înţelege contribuţia noastră în această descendenţă ilustră, citirea cărţii* Filosofia şi istoria religiilor *oferă argumentele legate de noutatea, originalitatea, importanţa şi necesitatea ei*.

Sunt două mari părţi în care se divide cartea: Filosofia religiei, *care se axează pe metode, doctrine şi idei religioase şi* Istoria religiilor, *clădită ca o prezentare a religiilor lumii, în funcţie de popoare şi ţinându-se cont de criteriile temporal şi spaţial, dar nu în mod absolutist. O hermeneutică a istoriei, luminând viziunea despre istorie ca viaţă spirituală, uneşte cele două părţi. Capitolul despre conceptul de filosofia religiei are ca imagine, în oglindă, pe acela despre conceptul de istoria religiilor.*

Prima parte ce poartă titlul Filosofia religiei, *este dedicată ideilor religioase, unde, alături de unele idei prezente deseori în context, cum*

sunt cele de religie, Dumnezeu, sacru şi om (religios şi areligios), sunt luate în considerare şi altele mai puţin aflate în atenţia autorilor de specialitate, cum sunt cele despre credinţă, experienţă spirituală, trăire mistică şi unitate. Am analizat mai multe definiţii ale religiei cu intenţia lămuririi termenului, dar şi a găsirii unui sens comun. Am clasificat religiile în funcţie de mai multe criterii şi, tot pentru o cunoaştere a lor sistematică, am insistat asupra diverselor interpretări filosofice ale ideii de Dumnezeu în decursul timpului, cum ar fi: teismul, ateismul, politeismul, henoteismul, monoteismul, dualismul, monismul, panteismul etc. Am acordat o atenţie specială ideii de credinţă, văzută nu doar ca un sentiment, ci ca un mod de cunoaştere şi de viaţă. Dacă credinţa se situează la baza fiinţei umane, trăirea reprezintă fundamentul existenţei omeneşti. Trăirea implică simţurile, sentimentele şi gândirea într-o sinteză superioară.

Partea a doua, intitulată Istoria religiilor, *este clasificată geografic şi istoric în următoarele diviziuni: religiile arhaice, religiile orientale, religiile indo-europene şi religiile clasice. În interiorul subcapitolelor, cu excepţia diferenţelor specifice, organizarea se ghidează, de obicei, după următoarele categorii: a) istoria, b) izvoarele, c) cosmogonia, d) doctrina religioasă, e) pantheonul zeilor, f) profetul, g) cultul, h) hermeneutica religiei, i) ritul funerar şi j) sufletul. Am întâmpinat probleme în structurarea acestei părţi şi rezultatul, chiar dacă mulţumitor, nu suntem siguri că este şi cel mai bun. Astfel, am preferat să integrăm religia aztecilor în capitolul despre religiile precolumbienilor, pentru a nu crea un capitol separat pentru ea din pricina încadrării ei temporale într-o perioadă istorică ulterioară. La fel s-au petrecut lucrurile şi în cazul mandeismului şi maniheismului din religiile iranienilor sau al hinduismului epopeic şi al hinduismului contemporan, precum şi al sikhismului în capitolul despre religiile inzilor. Religia etruscilor este anterioară religiilor indo-europene şi, totuşi, figurează între acestea din acelaşi motiv de a nu crea un capitol separat. Am ales ca hinduismul şi buddhismul să fie prezentate în capitolul despre religiile inzilor şi nu în ultimul capitol, despre religiile clasice, chiar dacă sunt universaliste şi au o arie largă de răspândire (sunt panasiatice şi mondiale) şi au un număr mare de credincioşi ca şi iudaismul, creştinismul şi islamul. Am revenit la buddhism şi în capitolele despre religiile tibetanilor, religiile chinezilor şi religiile japonezilor, cum era firesc.*

Din păcate, nu am creat capitole separate despre religiile coreenilor, thailandezilor, philippinezilor, indonezienilor, malaezienilor etc. pentru că s-ar fi reluat multe dintre informațiile deja înfățişate. Lipsesc şi alte religii, cum ar fi şi cele ale eschimoşilor, bascilor sau vikingilor ş.a.m.d., toate fiind în atenție pentru o ediție viitoare.

Nu am tratat separat riturile, ritualurile, ceremoniile şi inițierile, iar un capitol despre ele se cuvine să se regăsească într-o ediție ulterioară, precum şi un capitol legat de teme ca: iubirea, cunoaşterea, suferința, mântuirea şi nemurirea. Am subliniat că nemurirea nu este o fantasmagorie, nici doar un vis frumos, ci ea are două semnificații majore utile pentru omul contemporan: a) refacerea legăturii omului cu Dumnezeu, cu absolutul, cu cosmosul, a finitului cu infinitul, a părții cu întregul şi b) vindecarea spirituală de frica de moarte.

Uneori criteriul geografic ne-a jucat feste: de exemplu, când a trebuit să definim orizontul spațial indic. Am ales o formulă nu foarte reuşită (religiile Orientului confluent cu Europa), dar am vrut să subliniem că India nu se încadrează nici în Orientul Apropiat, nici în Orientul Mijlociu şi nici în Orientul Îndepărtat, iar expresia „Asia de Sud-Est" este goală de conținut religios. India se găseşte, din punct de vedere spiritual, la confluența dintre Orient şi Occident, iar religiile inzilor sunt fundament nu doar pentru religiile orientale, ci şi pentru religiile indo-europene şi cele europene moderne.

Alteori am renunțat la cronologie, conştienți că istoria religiilor nu înseamnă istoriografia religiilor şi am preferat ca religii precum iudaismul, creştinismul şi islamul să fie scoase din contextele spațiale şi temporale şi integrate ideatic în grupul religiilor clasice. Nu întâmplător am ales să încheiem cartea cu un capitol despre creştinism, însă nu în sensul căderii în iluzia vreunui clasament al religiilor sau a vreunui evoluționism absurd, ci întrucât creştinismul este o sinteză de credințe şi idei religioase, o expresie strălucită de îmbinare între specific național şi mondial-cosmic, tradițional şi modern, peren şi actual.

Cartea vine în sprijinul studenților de la cursurile de zi, frecvență redusă şi învățământ la distanță ai Facultății de Filosofie şi Jurnalism din cadrul Universității Spiru Haret, *la materiile filosofia religiei şi istoria religiilor, pe care autorul le predă. Ea se adresează, însă, şi publicului larg.*

Fireşte, această carte poate fi obiectul criticii şi autocriticii. Autorul aşteaptă sugestii pentru o posibilă ediție ulterioară.

Prima parte

FILOSOFIA RELIGIEI

I. **Conceptul de filosofia religiei**

Filosofia religiei se integrează ca disciplină în religiologie, alături de istoria religiilor, fenomenologia religiei, hermeneutica religiei, psihologia religiei şi sociologia religiei. Ea este complementară teologiei. În înţelegerea filosofiei religiei este esenţială raportarea la celelalte discipline din studiul religiei, colaborarea cu ele. Relaţia dintre ele are la bază complementaritatea, nu opoziţia. În afară de disciplină, filosofia poate fi văzută şi ca o metodă de studiu al religiei.

Cu toate că există cu mult înainte de secolul al XX-lea, filosofia religiei se impune ca disciplină o dată cu cercetarea lui Rudolf Otto, care evidenţiază că sacrul se găseşte la baza religiei şi plasează caracterul experienţei religioase dincolo de raţional[1]. Filosofia religiei se cristalizase, însă, în secolul al XIX-lea o dată cu pasiunea mare a filosofiei idealiste germane pentru înţelegerea şi explicarea religiei. Un rol fundamental, în acest sens, l-au avut lucrările lui Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schelling, G. W. F. Hegel şi Arthur Schopenhauer. Semnificative sunt şi cercetările premergătoare în domeniu ale lui Immanuel Kant. Dintre autorii români cu o contribuţie substanţială în filosofia religiei se cuvin citaţi: Lucian Blaga, Dumitru Stăniloae, Mircea Eliade şi Nae Ionescu.

Problema esenţei religiei şi cea a conţinutului de adevăr religios se găsesc la baza filosofiei religiei. Această disciplină nu înseamnă, aşa cum indică Nae Ionescu, „o filosofare asupra universului dintr-un punct de vedere religios, ci o cercetare filosofică asupra religiunii ca fapt religios

[1] Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationele in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationallen*, Gotha, Zehnte Auflage, Breslau Trewendt und Granier, 1923.

întâmplat”[2]. Reflecția filosofică asupra religiei a pus accentul în timp pe semnificația sa în procesele istorice, urmărind modelul filosofiei idealiste germane. Pe de altă parte, şcoala anglo-americană subliniază ca obiect al filosofiei religiei ilustrarea adevărului credințelor religioase. Pragmatismul este direcția majoră, iar faptele sunt țintele filosofiei religiei. Şcoala franceză insistă asupra impactului social al religiei. Tradiția teologică se regăseşte în filosofia religiei prin tendința spre analiza conceptelor vehiculate de către terminologia religioasă. Cercetători în studiul religiei au mutat atenția, însă, asupra interpretării antropologice şi psihologice a miturilor şi riturilor, precum şi a funcțiilor acestora în existența omului şi societate. Nu există, aşadar, consens în înțelegerea conceptului de filosofia religiei. După cum sublinia Brian Davies, dezacordurile sunt ambivalente, fiind legate deopotrivă de natura filosofiei, dar şi de natura religiei[3]. Importantă nu este confruntarea acestor puncte diferite de vedere, ci interdependența lor în crearea viziunii complexe asupra conceptului de filosofia religiei.

Metoda comparativă, deviza interdisciplinarității, principiul echidistanței, interpretările speculative, argumentările raționale sunt tot atâtea mărci caracteristice ale filosofiei religiei.

În conceptul de filosofia religiei, accentul se pune pe religie, iar nu pe filosofie. Fie că surprinde esența religiei, fie conținutul de adevăr, abordarea filosofică a religiei are avantajul de a fi profundă şi integratoare.

II. **Discurs despre metodă în religie**

În capitolul al doilea din *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions* (Nostalgia originilor. Metodologie şi istorie a religiilor), intitulat *Privire retrospectivă asupra istoriei religiilor: de la 1912 până azi,* Mircea Eliade trece în revistă principalele contribuții la studiul religiei. Nu sunt citate toate, însă, şi nu se insistă asupra lor, iar organizarea acestora nu este strictă. Majoritatea acestor metode au căpătat

[2] Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei*, Cluj-Napoca, Editura Apostrof, 1994, p. 21.

[3] Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, tradusă din engleză, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 7.

statut de discipline şi au fost preocupate de găsirea elementului aflat la baza religiei.

Următoarele interpretări s-au distins în religiologie pe parcursul timpului:

1) *dinamistă sau preanimistă* (R. R. Marett): sentimentul de teamă şi uimire faţă de puterea impersonală *mana*. În dinamismul său preanimist, R. R. Marett preia explicaţiile despre religie ale etnologilor dinaintea sa. Credinţa în *mana* reprezintă un prim stadiu magico-religios. În insulele oceanice, *mana* are în primul rând semnificaţia de putere impersonală, dar este văzută şi ca: influenţă, forţă, glorie, inteligenţă, dominaţie, divinitate, capacitate, putere extraordinară, adorare şi profetizare. *Mana* înseamnă o putere misterioasă şi activă, supranaturală, care posedă eficacitate, onoare, bogăţie şi poate fi legată de persoane, acţiuni sau de cele mai diverse lucruri. La numeroase populaţii ale lumii s-au descoperit termeni echivalenţi cu cel de *mana*, iar Gerardus Van der Leeuw[4] ajunge să le descopere în concepte provenind din diverse culturi: *dao* chinezesc, *Pta* în hinduismul vedic, *asha* la iranieni în religia lui Zarathustra, *ma'at* la vechii egipteni şi *moira* la vechii greci. *Mana*, potrivit lui R. R. Marett, este o putere impersonală care determină apariţia sacrului şi instituie numeroase tabuuri ce-l separă de profan.

2) *animistă* (Edward Burnett Tylor): sufletul se găseşte ca element de bază în religie. Teoria animistă porneşte de la credinţa că spiritele sunt cauze personificate. Animalele şi celelalte fiinţe ar avea şi ele suflet ca şi oamenii şi chiar acel suflet a fost anterior uman. În opinia avizată a lui Edward Burnett Tylor, exprimată în cartea *Primitive Culture* (Cultura primitivă), animismul caracterizează triburi aflate jos pe scara umanităţii, dar este baza pentru filosofia religiei. Altfel spus, cultura înaltă pentru animism este filosofia religiei, iar cea joasă o reprezintă superstiţiile. Animismul stă la baza concepţiei despre suflete şi divinitate în general. Edward Burnett Tylor atrage atenţia că animismul de jos nu este imoral, ci nonmoral, pentru că deseori se judecă greşit animismul cu grila civilizaţiei moderne. Referitor la semnificaţiile doctrinei animiste, savantul Tylor distinge două: a) sufletele individuale şi b) spiritele aflate

---

[4] Gerardus Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, tradusă din olandeză de Jacques Marty, Paris, Éditions Payot, 1970, p. 17.

pe o anumită treaptă pe scara puterilor supranaturale. În plus, Edward Burnett Tylor a pus bazele studiului antropologic al religiei.

3) *originară* (Wilhelm Schmidt): credinţa într-un mare zeu. Wilhelm Schimdt reprezintă şcoala monoteismului primitiv. Monoteismul constituie forma primitivă a religiei şi se explică printr-o revelaţie de la care vor deriva toate celelalte religii printr-o evoluţie regresivă. Wilhelm Schmidt ajunge, în cartea sa *Der Ursprung der Gottesidee* (Originea ideii de divinitate), la concluzia că există trei mari etape în evoluţia culturală a societăţii primitive: a) primitivă (stadiul culegerii fructelor naturale); b) primară (stadiul lucrării şi cultivării pământului) şi c) secundară (stadiul amestecului între culturi primare şi primitive).

4) *magică* (James George Frazer): religia se înrădăcinează în magie. Pentru primitiv, lumea e manevrată de agenţi supranaturali, care, ca şi el, acţionează prin impulsuri şi motive, speranţe şi temeri. James George Frazer susţine că întoarcerea la învăţăturile culturilor şi religiilor arhaice se face pentru a recupera legătura dintre natural şi supranatural, pentru că „un sălbatic cu greu concepe distincţia dintre natural şi supranatural, trasată în mod obişnuit de popoarele mai avansate”[5]. Ideea este reluată de Mircea Eliade, influenţat în viziunea sa despre religie de capodopera lui Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Creanga de aur. Un studiu despre magie şi religie). Savantul român îndeamnă la recuperarea sacrului, la reîntoarcerea în urmă la culturile şi religiile arhaice pentru că se aflau mai aproape de Dumnezeu. Potrivit lui James George Frazer, magia se bazează pe două principii: 1) cauză şi efect - *law of similarity* (legea similarităţii); 2) continuitate (lucruri care au fost în contact, continuă să rămână în contact şi după despărţire) - *law of contact or contagion* (legea contactului sau a contagiunii)[6]. Savantul scoţian distinge două categorii de magie: 1) magie homeopatică sau imitativă - *theoretical magic* (magie teoretică) şi 2) magie simpatetică sau contagioasă - *practical magic* (magie practică). Unul dintre scopurile magiei homeopatice este să

---

[5] James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Ltd., 1993, p. 10.

[6] *Ibidem*, p. 11.

prevină sau să vindece boala[7]. Magia homeopatică se leagă de cea imitativă. Magia simpatetică sau contagioasă are şi precepte negative (tabu-uri), nu doar pozitive (farmece). În sens pozitiv, este vorba de producerea unui eveniment dorit, iar în cel negativ - de evitarea unui eveniment nedorit. Un exemplu oferit de autor este mâncarea animalelor şi plantelor de către sălbatic, arătându-se că, prin aceasta, el îndeplineşte magia pozitivă, căci se asigură că va avea calităţile fiinţei mâncate[8]. James George Frazer identifică esenţa magiei în exersarea influenţei simpatetice la distanţă[9]. Pentru Frazer, însă, magia este mai aproape de ştiinţă decât de religie.

Mult mai devreme în istorie, Hugues de Saint-Victor, un teolog care s-a sprijinit foarte mult pe relatările lui Isidor din Sevilla, clasifică în secolul al XII-lea categoriile magiei în ansambluri de cinci grupe: a) *mantica* (include necromanţia şi divinaţia prin cele patru elemente: pământ, apă, aer şi foc); b) *matematica* (include haruspiciile şi horoscopul); c) *sortilegium* (cercetarea sorţilor); d) *maleficum* (vrăjitoria) şi e) *prestigium* (iluzia).

La rândul său, Giordano Bruno identifica trei tipuri de magie: a) *divină*, care cuprinde miraculosul şi minunea creştină; b) *fizică*, numită de alţi autori magie naturală, care utilizează proprietăţile active şi pasive ale lucrurilor pentru a provoca efecte aparent stupefiante şi insolite prin necunoaşterea procesului declanşat şi c) *matematică*, ce foloseşte figurile şi caracterele (geometria), numerele şi calculele (aritmetica), timpul şi mişcările (astronomia), precum şi vraja prin privire (optica). Astăzi se distinge între magie albă şi magie neagră.

5) *psihologică* (William James): descoperirea inconştientului (Sigmund Freud) foarte importantă pentru studiul miturilor şi simbolurilor, precum şi conceptul de inconştient colectiv şi teoria arhetipului (Carl Gustav Jung). Pentru Sigmund Freud, ideile religioase nu sunt o rămăşiţă a experienţei ori rezultatul reflecţiei, ci simple iluzii, împlinirea unor dorinţe ale omenirii, iar Dumnezeu este „un tată mai

[7] *Ibidem*, p. 15.
[8] *Ibidem*, p. 22.
[9] *Ibidem*, p. 22.

autoritar”[10]. Funcția psihologică de regres infantil este departe de a explica în adâncime sentimentul religios, credința, atitudinile şi comportamentele religioase ale omului. William James vine în religiologie cu un fundament psihologic, nu de teologie sau istoria religiilor, prin urmare îl interesează sentimentele religioase şi impulsurile religioase[11]. Atât religia, cât şi psihologia se unesc în credința că există forțe în afara conştiinței individuale care aduc mântuirea, numai că psihologia le vede ca subconştiente şi imanente, iar teologia creştină ca transcendente, supranaturale şi ale lui Dumnezeu[12]. Psihologul american al religiei nu judecă, ci descrie varietatea experiențelor şi atitudinilor religioase în cartea sa *The Varieties of Religious Experience* (Varietățile experienței religioase).

6) *antropologică şi structurală* (Claude Lévi-Strauss): structura mitului, totemismul şi gândirea sălbatică (la Claude Lévi-Strauss), precum şi ipoteza existenței mentalității prelogice la primitivi (la Lucien Lévy-Bruhl). Potrivit lui Claude Lévi-Strauss se poate distinge între etnocentrismul secundar (a te socoti ținta spre care converg celelalte culturi) şi etnocentrismul primar (a considera obiceiurile altora drept barbarie). Primitiv înseamnă prim, arhaic şi nu primar. Nu cu instrumentele evoluționiste ale civilizației şi în parametrii unei dezvoltări numite progres trebuie înțelese culturile şi religiile arhaice. Lucien Lévy-Bruhl susține că omul primitiv e încorsetat într-o schemă mentală mistică, incapabil de observație obiectivă, de a înțelege legile naturii şi de a învăța din experiență, iar aceasta se întâmplă din pricina unei aversiuni puternice față de rațiune.

7) *filosofică* (Rudolf Otto): sacrul (*das Heilige*) ca fundament al religiei şi caracterul irațional al experienței religioase.

8) *istorică* (Raffaele Pettazzoni): încercarea de a acoperi întreaga arie a religiei cu specialişti pe domenii restrânse: O. Kern şi Walter Otto (religia greacă), Louis Massignon şi Henri Corbin (islamul);

[10] Philippe Gaudin (coordonator), *Marile religii. Iudaismul, creştinismul, islamismul, hinduismul şi buddhismul*, tradusă din franceză de Sanda Aronescu, Bucureşti, Editura Orizonturi şi Editura Lider, p. 27.

[11] William James, *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge (Massachusetts) and London, Harvard University Press, 1985, p. 12.

[12] William James, *op. cit.*, p. 174.

Hermann Oldenberg, Heinrich Zimmer şi Helmuth von Glasenapp (religiile Indiei). Aşa cum arată Mac Linscott Ricketts, Mircea Eliade, ca istoric al religiilor, a propus studierea fenomenului religios ca atare şi nu demistificarea sa prin reducere la altceva decât este[13]. Demersul lui Eliade presupune trei etape: un prim pas este acela al reconstrucţiei istorico-genetice a faptului religios studiat, urmat de ordonarea materialului în serii fenomenologice şi căutarea structurilor comune, alături de interpretare şi înţelegere. Raffaele Pettazzoni este un precursor şi un mentor pentru Mircea Eliade. Acesta îşi regăseşte propriile principii metodologice în lucrările târzii ale lui Pettazzoni. Este vorba de pasiunea pentru totalitate, în ciuda simplei descrieri istorice a faptului religios şi mai ales de complementaritatea istoriei, fenomenologiei, hermeneuticii şi a altor metode de studiu în religie[14].

9) *sociologică* (Émile Durkheim): religia ca reflectare a experienţei sociale, societatea ca „suflet al religiei". Direcţia sociologică de studiu al religiei a fost continuată de Marcel Mauss şi Henri Hubert, dar sublimată de Max Weber şi Joachim Wach. Émile Durkheim reduce religia la un fapt social. Pentru el, religia este proiecţia existenţei sociale. Totodată, savantul francez descrie totemismul ca o formă elementară a religiei. Pleacă de la supranatural şi de la mister. Pe de altă parte, el mizează pe diferenţa radicală şi absolută dintre sacru şi profan, două realităţi paralele, care nu comunică între ele. Sacrul este definit ca o forţă anonimă, impersonală, manifestată sub forma totemului. Rezultatele au fost confirmate de discipolii lui Durkheim, Henri Hubert şi Marcel Mauss, în special în sfera magiei şi a sacrificiului.

10) *mitologică* (Georges Dumézil): mitologia indo-europeană şi teza tripartiţiei funcţionale în societatea indo-europeană: a) suveranitatea magico-religioasă; b) suveranitatea războinică şi c) suveranitatea productiv-reproductivă.

---

[13] Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, no. 248, Boulder, East European Monographs, 1988, p. 1205-1206.

[14] Raffaele Pettazzoni, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, în Mircea Eliade şi Joseph Mitsuo Kitagawa (editori), *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago, Chicago University Press, 1959, p. 66.

11) *geografică* (Marija Gimbutas): stabilirea patriei de origine a indo-europenilor (stepele Rusiei), dar şi conceptul de „vechea Europă", funcţional încă din neolitic. Conform altor cercetători, patria de origine ar fi în Pamir sau chiar în zona carpato-danubiano-pontică.

12) *etimologică şi lingvistică* (William Jones): descoperirea epocală a unor similarităţi între elină (greacă veche), latină şi sanscrită, dar şi faptul că aceasta a condus la ipoteza existenţei unei limbi-părinte - indo-europeana, reconstituită prin comparări sistematice. Direcţia a fost continuată de Max Müller şi a condus la formarea disciplinei numite gramatica comparată a limbilor indo-europene.

13) *fenomenologică* (Gerardus Van der Leeuw): *kratofania* (religia ca manifestare a puterii), schema dinamism-animism-deism şi împărţirea studiului fenomenologic al religiei în obiectul şi subiectul religiei la savantul olandez. Alţi reprezentanţi ai acestei metode sunt: Max Scheler, Maurice Leenhardt, Friedrich Heiler, Geo Widengren, Nathan Söderblom, Ānanda K. CoomAraswAmy, Juan Martín Velasco, Anna Teresa-Tymieniecka etc.

Cratofania este manifestarea sacrului preponderent ca putere magică. În lumina acestei concepţii îşi dezvoltă Gerardus Van der Leeuw teoria manifestării sacrului drept cratofanie (manifestare a puterii), definind pe cel ce are experienţa religioasă drept omul care crede în prezenţa unei forţe şi-şi ghidează comportamentul în funcţie de această credinţă.

Utilizarea conceptului de fenomenologie în religie s-a produs pentru prima dată în *Discursuri asupra religiei*, lucrarea din 1799 a lui Friedrich Schleiermacher. Aici autorul ia poziţie împotriva raţionalismului agresiv în studiul religiei din vremea sa. El le cere contemporanilor să se întoarcă la rolul fundamental al conştiinţei umane în ceea ce priveşte reflecţia asupra religiei.

Ca disciplină, fenomenologia religiei a apărut la sfârşitul anilor 1880. Atunci P. D. Chantepie de la Saussaye, considerat drept fondatorul disciplinei, a avansat ideea, în lucrarea sa *Manual de istorie a religiilor* (1887), că studiul istoric al tradiţiilor religioase trebuie să se îndrepte şi să progreseze spre studiul fenomenologic al esenţei interioare a experienţei religioase. Chantepie numeşte fenomenologia religiei „religia esenţială" ce constă în credinţa în forţele supranaturale şi în adorarea lor, iar prezenţa sa diferenţiază limpede fenomenele religioase de faptele pur

profane. Plecând de la această înţelegere a fenomenologiei, Chantepie stabileşte o clasificare a manifestărilor religioase în trei elemente principale: cultul, doctrina şi obiceiurile. Există trei şcoli de bază în fenomenologia religiei: a) *descriptivă* (W. Brede-Kristensen şi C. Jouco-Bleeker), care se limitează la a clasifica şi ordona fenomenele religioase; b) *tipologică* (Joachim Wach), care caută să definească diferitele tipuri de religii şi c) *esenţialistă* (Gerardus Van der Leeuw, Rudolf Otto şi Mircea Eliade), care caută esenţa, semnificaţia şi structura fenomenului religios[15].

Desigur, metoda fenomenologică este mai veche decât disciplina şi are mult mai mulţi reprezentanţi atât în religiologie, cât şi în teologie. Termenul de fenomenologie aplicat la studiul religiei se referă în general la o metodă de interpretare a faptului religios caracterizată prin dorinţa de totalitate. Este studiat faptul religios în toate aspectele sale. De asemenea, se iau drept punct de plecare în interpretare toate posibilele manifestări ale sacrului de-a lungul istoriei. Interpretarea fenomenologică se caracterizează prin accentul pus pe comprehensiunea faptului religios, ca şi prin renunţarea de a-l explica reducându-l la orice alt tip de fenomen. Nathan Söderblom caută o tipologie a multiplelor manifestări religioase din dorinţa de a înţelege nucleul lor esenţial, nucleul prin care toate acestea pot fi socotite religioase şi pot fi ordonate după o linie evolutivă coerentă. Ca exemplu al apropierii lui Nathan Söderblom de fenomenologia religiei este concluzia cărţii sale *Introducere la istoria religiilor* în care se ocupă de concepte ca: sacru, Dumnezeu şi cult etc., studiindu-le cele mai importante forme, dezvoltarea şi consecinţele istorice. Rezultă un rezumat a ceea ce se numeşte astăzi fenomenologia religiei.

Fr. Heiler, descriind în a sa fenomenologie a religiei formele fundamentale ale trăirii religioase, este de părere că respectul religios reprezintă substratul oricărei trăiri religioase. Acest sentiment foarte complex comportă o gamă întreagă de nuanţe, de la frică până la pierderea de sine, trecând prin admiraţie şi zel.

14) *morfologică* (Mircea Eliade): încercarea de a surprinde structura comună a fenomenelor religioase.

---

[15] Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, tradusă din engleză, Paris, Éditions Payot, 1982, p. 44-51.

15) *comparativă* (Joachim Wach). William Robertson Smith a folosit metoda comparativă mai mult pentru a sublinia diferențele dintre religiile primitive şi religiile moderne, când, de fapt, metoda se impusese prin evidențierea mai degrabă a similarităților. Joachim Wach, în cartea sa intitulată *Sociologia religiei*, scrie despre „ştiința sistematică a religiilor", despre „studiul comparat al religiilor" şi arată că sensul metodei comparative în religiologie este al aprofundării propriei religii. Alți cercetători care au întrebuințat metoda comparativă în studiile religioase au fost Vittorio Macchioro şi Mircea Eliade ş.a.m.d.

16) *teologică* (Thoma d'Aquino): argumentul ontologic şi argumentele scolasticii cu privire la demonstrarea existenței lui Dumnezeu.

17) *raționalistă* (Immanuel Kant): religia în granițele rațiunii. Aspectele specifice ale explicării raționaliste a religiei sunt următoarele potrivit lui Juan Martín Velasco: reîntoarcerea la explicarea originii prin frică şi admirație copleşitoare în fața realităților naturale; ignoranța şi viclenia clasei sacerdotale; compararea credințelor orientale şi arhaice cu creştinismul pentru impunerea superiorității acestuia şi stabilirea unei religii naturale a rațiunii, având un conținut redus la afirmarea existenței unei ființe supreme şi la practicarea unei morale fondate pe rațiunea omului[16]. În ceea ce-l priveşte pe Immanuel Kant, ar trebui adăugate şi concepțiile sale deistă, criticistă şi transcendentalistă, precum şi cea cu privire la supremația moralei în religie.

18) *iluministă* (Friedrich Schleiermacher): o concepție deopotrivă teologică şi filosofică asupra religiei, dar cu accentul pe om şi nu pe Dumnezeu sau puterile supranaturale. Iluminismul reprezentat prin G. E. Lessing, J. W. Goethe, Herder şi Fr. Scheleiermacher readuce omul în centrul atenției, el fiind măsura faptului religios. Un alt punct de vedere este religia ca fior la J. W. Goethe. Friedrich Schleiermacher vede religia ca un domeniu specific al conştiinței.

19) *materialistă* (Karl Marx): singura existență este materia, iar religia, ocupându-se de spirit, este o iluzie. Şcoala materialistă porneşte de la critica raționalistă a religiei făcută de Ludwig Feuerbach şi intenția lui de a distruge speculațiile hegeliene despre religie. Karl Marx priveşte religia din unghiul materialismului dialectic, exprimându-se astfel:

---

[16] Juan Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, tradusă din spaniolă de Cristian Bădiliță, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 10.

„Religia este geamătul ființei doborâte, sufletul unei lumi lipsite de inimă şi spiritul unei lumi lipsite de spirit. Ea este opiul poporului”[17]. Alți reprezentanți ai metodei materialiste au fost: Friedrich Engels şi Vladimir Ilici Lenin etc.

20) *ateistă* (Friedrich Nietzsche): declarația morții lui Dumnezeu şi a necredinței în existența sa. Celebrul strigăt al lui Fr. Nietzsche, „Dumnezeu a murit” înseamnă mai degrabă o reconsiderare a creştinismului, reconstruirea unei religii noi decât ateism.

III. **Doctrine filosofice în studiul religiei**

În ceea ce priveşte raportarea doctrinară la Dumnezeu se remarcă mai multe sisteme, direcții sau *doctrine filosofice în studiul religiei*.

Astfel, *agnosticismul*, având ca reprezentant pe Herbert Spencer, între alții, admite necesitatea rațională a postulării Absolutului, Necondiționatului, dincolo de relativ şi de obiectele condiționate ale cunoaşterii noastre. Absolutul, Dumnezeu nefiind de cunoscut este, de fapt, Necunoscutul. Nu se poate predica în legătură cu existența lui Dumnezeu.

Materialismul susține că materia este singura realitate. Viața este explicată prin mecanică şi chimie, gândirea abstractă este redusă la un proces organic. Potrivit materialismului nu există o valoare morală supremă. Existența lui Dumnezeu este contestată, adeseori materialismul îmbinându-se cu ateismul.

Un alt sistem care se întrepătrunde cu *ateismul* (inexistența lui Dumnezeu) este *evoluționismul*. Acesta se bazează pe teoria evoluției speciilor, pe selecția naturală, pe categoria de întâmplător şi pe supraviețuirea prin adaptabilitate.

Pe de altă parte, *panteismul* evidențiază prezența lui Dumnezeu pretutindeni: în istorie, natură, cosmos, lume şi sufletul omului ş.a. Aşadar, panteismul nu se rezumă la viziunea despre Dumnezeu în natură, cum, de pildă, ea apare la Baruch Spinoza. Panteismul caută o punte de legătură între teism şi ateism sau mai degrabă între religie şi ştiință. Conform panteismului, Dumnezeu nu este impersonal, ci transpersonal, mai presus de orice determinări, calități şi atribute. Paradoxal, el este

[17] Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, tradusă din germană, Paris, Aubier, p. 51.

transcendent şi imanent deopotrivă. Nu este ilogică echivalenţa dintre transcendenţă şi imanenţă sau între dincolo şi aici (spaţial) pentru că nu ne mai aflăm în planul logicii formale, ci în sfera logicii religiei, o logică nouă, simbolică, dar nu în linie matematică, ci încărcată de sens. Totuşi, transcendenţa nu se reduce la nivelul spaţial, dar pe de altă parte diferenţa dintre om şi Dumnezeu nu mai justifică atotputernicia lui Dumnezeu şi faptul că el este Totul, Întregul, aşa cum teismul afirmă cu tărie. Panteismul propune abolirea principiului contradicţiei, un exemplu ilustru fiind transcenderea opoziţiei dintre finit şi infinit. Un contraargument faţă de panteism îl reprezintă concepţia că lumea nu este perfectă, ci are doar grade de perfecţiune. Totuşi, panteismul nu se referă la întreg totalmente, ci esenţialmente. Acuza din partea criticismului este dură şi nefondată: panteismul ar fi o formă pervertită şi confuză de teism.

Politeismul pune accent pe diferenţă şi multiplicitate, având la bază credinţa în mai mulţi zei, în vreme ce *henoteismul* (*kathenoteismul*) sau credinţa în mai mulţi zei, fiecare fiind pe rând zeu suprem, dacă nu o trecere spre monoteism, este o încercare de organizare a pantheonului zeilor prin principii ca: opţiunea şi libertatea.

Deşi exista în religiile indigene şi arhaice, *monoteismul* (credinţa într-un singur zeu) a fost impus de religiile clasice (iudaism, creştinism şi islam) drept sistemul superior în religie.

Dacă *dualismul* divide universul în două mari puteri, a binelui şi a răului, *monismul* identifică pe Dumnezeu cu universul şi susţine ideea unităţii supreme. Sublimarea doctrinelor filosofice în religie se face nu prin monoteism, ci prin monism.

Ontologismul, reprezentat în special prin Malebranche, este un sistem care arată că omul are în mod natural o cunoaştere nemijlocită, intuitivă a lui Dumnezeu, dar nu în sensul că-l vede faţă în faţă, ci că-l cunoaşte în relaţie cu creaturile. Acest act de cogniţie se referă la a fi conştient de propria fiinţă, iar adevărul existenţei lui Dumnezeu este un *datum* filosofic, ca şi o idee abstractă despre fiinţă.

Deismul susţine că Dumnezeu este Creatorul, dar s-a retras după Creaţie şi nu mai intervine în lume. Deismul se regăseşte în religiile Africii. Prin raportare la creştinism, deismul filosofic este o concepţie mecanicistă asupra lui Dumnezeu, neagă Sfânta Treime, dumnezeirea lui Iisus Hristos şi miracolele. Cea mai ilustră formă a deismul este transcendentalismul lui Immanuel Kant. Filosoful de la Königsberg neagă

validitatea dovezilor clasice ale teismului şi postulează existenţa lui Dumnezeu ca o lege morală implicită. Criticismul kantian a derivat în agnosticism la Hamilton şi Mansel, filosofi care l-au inspirat pe Spencer, dar într-o formă de panteism sau mai curând în teofanism în idealismul german al lui Fichte, Schelling şi Hegel. Cu toate acestea, criticismul transcendental al lui Immanuel Kant a tins spre agnosticism şi spre conceperea creştinismului ca nondogmatic, clădit pe baza solidă a moralei, socotit, printr-o exagerare subiectivistă, singura religie morală: „Dar în religia morală (şi dintre toate religiile cunoscute, numai religia creştină merită acest nume) e un principiu fundamental că fiecare trebuie să facă tot ceea ce depinde de el pentru a deveni mai bun şi numai când omul a întrebuinţat, pentru a deveni mai bun, dispoziţia primitivă spre bine, îi e îngăduit să spere că o cooperaţie superioară va desăvârşi ceea ce nu e în puterea sa”[18]. Kant deduce existenţa lui Dumnezeu din legea morală. Pentru Kant locul religiei este nu în limitele, ci în graniţele raţiunii.

Teismul se bazează pe dovezi *a priori* sau deductive şi *a posteriori* sau inductive legate de existenţa lui Dumnezeu. Dovada *a priori* cea mai eloventă este cea a argumentului ontologic. Argumentul *a priori* ontologic se referă la deducerea existenţei lui Dumnezeu din ideea despre el ca Infinitul prezent în mintea omului. La Sfântul Anselm, argumentul ontologic este exprimat astfel: ideea de Dumnezeu ca infinit înseamnă că Fiinţa poate fi gândită, iar Dumnezeu există nu doar în minte, ci şi în afara ei. René Descartes susţine că ideea clară şi distinctă a unei fiinţe perfecte şi absolute conţine noţiunea existenţei actuale, iar având ideea unei astfel de fiinţe, atunci ea trebuie că există. Leibniz, la rândul său, arată că Dumnezeu este posibil de vreme ce a-l concepe ca infinit nu implică nici o contradicţie, iar dacă este posibil trebuie să existe, deoarece însăşi conceperea sa implică existenţa. Majoritatea filosofilor scolastici au respins, însă, argumentul ontologic. De asemenea, este invocat Dumnezeu al revelaţiei, cunoscut prin credinţă, argumentul forte fiind *Sfânta Scriptură*. Argumentele *a posteriori* au fost adesea dezbătute de scolastici, dar au fost cel mai bine sistematizate de Sfântul Toma

[18] Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii*, prefaţă de Constantin Rădulescu-Motru, Bucureşti, Imprimeria Fundaţiei Culturale „Principele Carol”, 1924, p. 26.

d'Aquino[19]: a) *mişcarea* - trecerea de la putere la acţiune în univers implică *primum movens immobile* (un prim mişcător nemişcat), adică Dumnezeu; b) *cauza* - cauzele eficiente ce operează în univers implică existenţa unei cauze prime, adică Dumnezeu; c) *necesitatea* - faptul că există fiinţe în contingent implică necesitatea existenţei unei Fiinţe, adică Dumnezeu; d) *perfecţiunea* - gradele de perfecţiune ale fiinţelor din univers se înţeleg prin comparaţie cu un standard absolut, cu o perfecţiune supremă, adică Dumnezeu; e) *transcendenţa* - ordinea tuturor lucrurilor şi fiinţelor din univers implică un ordonator transmundan, adică Dumnezeu: „o fiinţă inteligentă prin care toate lucrurile să fie conduse către scopul lor. Şi această fiinţă este numită Dumnezeu"[20]. Toma d'Aquino vede teologia ca o ştiinţă raţională şi, aşa cum notează Gheorghe Vlăduţescu, introduce şi datele credinţei, deşi revelate, în termeni raţionali[21].

Numai că existenţa lui Dumnezeu nu are nevoie de argumente raţionale pentru a fi probată. De asemenea, această chestiune nu se ridică pentru că întrebarea nu-şi are rostul, nefiind decât o singură variantă de răspuns. Toate câte există sunt supuse interpretării, mai puţin existenţa lui Dumnezeu. Baruch Spinoza scria că: „Tot ce există se găseşte în Dumnezeu şi nimic nu poate să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu"[22].

Materia primă era inertă şi uniformă, iar atunci mişcarea şi diferenţierea nu pot fi concepute decât dinafară. Pe de altă parte, argumentul cauzal se regăseşte în panteism prin Absolutul, Ideea, Voinţa sau Energia. Diferenţa dintre panteism şi teism constă nu în existenţa unei cauze prime şi inteligente, ci în aceea a unui Dumnezeu personal, transcendent, unic şi diferit de cosmos, lume, mintea şi sufletul omului (teismul). Panteismul nu opune spiritul materiei, enunţând superioritatea şi anterioritatea spiritului, ca teismul, ci le vede în complementaritate, materia fiind o expresie a spiritului, o hierofanie (manifestare a sacrului).

---

[19] Thoma d'Aquino, *Summa Theologica* I, 2, 3.

[20] *Ibidem*, I, 2, 3.

[21] Gheorghe Vlăduţescu, în volumul *Raţiune şi credinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 219.

[22] Baruch Spinoza, *Etica*, tradusă din germană de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, propoziţia a XV-a.

Teologii teişti adaugă argumente ca: moral, etic, estetic, cosmologic şi teleologic (orientat spre scop).

Tradiţia teistă a religiilor clasice insistă asupra dependenţei absolute a universului de Dumnezeu. Viziunea unificatoare, integratoare şi panteistă a religiilor cosmice pune accentul pe armonia universului, pe întrepătrunderea dintre acesta şi Dumnezeu. În filosofie, Spinoza propune Substanţa, Fichte - Eul Absolut, Schelling - Absolutul, Hegel - Ideea Absolută. Aceste două sisteme nu trebuie confruntate, căci nu sunt opuse, ci complementare. A vedea conflictul între teism şi panteism este ca şi cum am miza pe separaţia radicală şi partizanală dintre religie şi ştiinţă. Asemenea confruntări nu sunt în beneficiul omului. De asemenea, religiile cosmice au fundament istoric, iar religiile istorice au o importantă variantă cosmică mai ales prin mistica lor.

Tradiţionalismul afirmă că nici o cunoaştere a existenţei şi naturii lui Dumnezeu nu se obţine prin raţiunea umană fără sprijinul revelaţiei supranaturale.

Modernismul se remarcă prin prelungirea agnosticismului şi o perspectivă intelectuală negativă cu privire la Dumnezeu, în vreme ce *postmodernismul* în religie are o concepţie pozitivă, preocupat de experienţa imediată, nemijlocită a lui Dumnezeu.

Ateismul înseamnă necredinţa în existenţa lui Dumnezeu. Pornindu-se de la declaraţia lui Friedrich Nietzsche că Dumnezeu a murit, s-a conturat în timp teologia morţii lui Dumnezeu. De fapt, Nietzsche îl face pe Dumnezeu vinovat de negarea omenescului şi a valorii vieţii omului. Nicolae I. Mariş îi prezintă pe câţiva dintre teologii acestui curent, numindu-i „cei şase evanghelişti ai morţii lui Dumnezeu”[23]. William Hamilton este întâiul teolog protestant american care, bazându-se pe existenţa răului în lumea contemporană, anunţa „moartea lui Dumnezeu”[24]. Thomas J. J. Altizer şi-a formulat teoria cu scopul reînnoirii reale şi radicale a creştinismului, împotriva unicităţii creştinismului şi pentru dialogul cu alte religii. Demersul vizează negarea

---

[23] Nicolae I. Mariş, *Involuţii în spiritualitatea americană contemporană: Teologia „morţii lui Dumnezeu”*, Bucureşti, Editura Merc Serv, 2000, p. 12.

[24] William Hamilton, *The New Essence of Christianity*, New York, The Association Press, 1961.

totală a unui Dumnezeu transcendent[25]. De altfel, Thomas J. J. Altizer, scriind despre dialectica sacrului la Mircea Eliade, remarca la un moment dat că: „transcendenţa divinităţii se poate releva numai ca imanenţă, în identificarea şi, deci, prin devalorizarea eternului ca prezent”[26]. Totuşi, nu se face trecerea simbolică din transcendenţă în imanenţă pentru că acest tip de teologie respinge transcendenţa lui Dumnezeu, ci prin argumente ştiinţifice, mai ales prin călătoriile în spaţiu. Precizăm că ar fi bine să se ştie că existenţa lui Dumnezeu nu este o chestiune empirică, nu se ia în sens concret, ci se interpretează simbolic. Mai interesantă este, însă, observaţia că Dumnezeul tradiţiei creştine, fiind transcendent şi distant, este o divinitate a refuzului istoriei. Este vorba fără îndoială de un paradox pentru că Dumnezeu se impune ca prezent în istorie în tradiţia iudeo-creştină. Paul M. Van Buren face apel la filosofia neopozitivistă şi o întrebuinţează în hermeneutica textelor evanghelice. Harvey Cox pune la baza cercetării sale modul pragmatic de viaţă american şi numeşte pe Dumnezeu drept conducător, câtă vreme omul este coparticipant. J. A. T. Robinson evidenţiază existenţa unei prăpastii între imaginea supranaturală prezentă în *Biblie* şi în tradiţia clasică creştină faţă de lumea modernă, iar, în cele din urmă, deşi preot anglican, optează pentru ateism. G. Vahanian, teolog protestant calvinist, consideră că noţiunea de Dumnezeu este irelevantă pentru condiţia umană contemporană[27]. Considerăm că dispreţul sau ignorarea unei asemenea poziţii în teologia neoprotestantă nu sunt demne de urmat, ci căutarea şi lămurirea cauzelor acestei perspective contestatare. Nu este vorba de ateism (un argument solid fiind şi trecerea lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos), ci de o atitudine rebelă izvorâtă din dorinţa ca Dumnezeu să fie mai aproape de om şi din aceea de rediscutare a creştinismului. De altfel, ei lansează şi conceptul de *theology of change* (teologie a schimbării), aşa cum se întâmpla şi în cazul modelului lor - filosoful Friedrich Nietzsche. Demolarea valorilor clasice nu înseamnă scepticism, ci o reconstrucţie, o

[25] Thomas J. J. Altizer, *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*, New York, Harcourt, Brace and World, 1967, p. 301.

[26] Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1968, p. 39.

[27] G. Vahanian, *The Death of God*, New York, George Braziller, 1961.

remodelare a creştinismului. Teologii „morţii lui Dumnezeu" propun negarea opoziţiei dintre om şi Dumnezeu, dar nu prin identitate, ci prin dispariţia unuia dintre termeni, a lui Dumnezeu. Susţinem că celebrarea vieţii omului, în ciuda teologiei „morţii lui Dumnezeu", nu se face prin alungarea sau uciderea lui Dumnezeu, ci tocmai prin pogorârea lui din cer, din transcendent în imanent, în inima şi în existenţa omului.

Teismul înseamnă credinţa în Dumnezeu, iar ateismul - necredinţa în Dumnezeu. Teismul exagerează prin izolarea lui Dumnezeu de om fie temporal (deismul), fie spaţial (monoteismul, dualismul şi politeismul). Ateismul îl ucide pe Dumnezeu. „Dacă Dumnezeu nu există, totul e cenuşă"[28]. Credem că **soluţia** ar fi teofanismul, adică tot ceea ce există este manifestarea lui Dumnezeu sau, altfel spus, prezenţa lui Dumnezeu pretutindeni: cosmos, natură, istorie, lume şi sufletul omului. Dumnezeu e în toate, toate sunt întru Dumnezeu.

Ateismul este o marcă puternică a societăţii contemporane. Mulţi oameni se declară atei. Se pot distinge, istoric vorbind, trei forme de ateism: a) *antic*; b) *iluminist* şi c) *contemporan*, cu predilecţie nietzscheean sau marxist. Pe de altă parte, se poate vorbi despre ateism *dogmatic*, *sceptic* şi *critic*. Critica mitologiei şi a religiei din partea unor filosofi greci din antichitate, continuată de critica religiei din partea ştiinţei pozitiviste şi apoi a tehnologiei şi a materialismului, precum şi a ideologiilor socialiste şi comuniste sunt tot atâtea momente istorice marcând impactul ateismului asupra populaţiei. Punctul de plecare că există numai ce poate fi demonstrat din punct de vedere concret, este fals. Ştiinţa însăşi se bazează pe ipoteze, aşa cum religia pe speculativ. La fel cum teoreticul şi practicul, subiectivul şi obiectivul trebuie îmbinate, tot astfel ştiinţa şi religia nu sunt opuse, ci complementare. Omul are nevoie atât de adevărul ştiinţific, cât şi de adevărul religios în viaţa sa, de fapt acelaşi adevăr în cele din urmă. Demonstrarea existenţei lui Dumnezeu este un demers inutil, la fel ca şi demonstrarea inexistenţei lui Dumnezeu. Obsesia concreteţii, a palpabilului aruncă o mare umbră asupra existenţei umane. Experienţa argumentează că există multe elemente situate dincolo de nivelul concret-fizic (idei, gânduri, sentimente, vise, trăiri, chiar experienţe, de pildă moartea clinică etc.). Nu trebuie obligatoriu să aparţii

---

[28] Mircea Eliade, în filmul lui Paul Barbăneagră, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*: „Si Dieu n'existe pas, tout est cendre".

lumii fizice pentru a fi. Ieşind din sfera religiei şi pătrunzând cu totul în cea a ştiinţei, un argument solid că există ceva dincolo de lumea fizică, de palpabil îl reprezintă în univers energia neagră, materia neagră sau găurile negre. Experienţa ne învaţă că maşinile nu sunt perfecte, că un om poate trăi şi fără nici un ban, că materia are un scop care o transcende. Totodată, materialismul nu este totul. Nu se pune problema confruntării între materialism şi idealism, ci a depăşirii conflictului dintre ele, nu prin opţiune pentru una sau alta, ci prin complementaritatea lor. Cea mai valoroasă idee filosofică este *coincidentia oppositorum* (coincidenţa contrariilor). Omul este mereu obsedat să dividă în doi poli şi să aleagă fie unul, fie altul, când, de fapt, ar trebui să caute ca prin alternanţă şi complementaritate să anihileze iluzia opoziţiei şi să meargă înspre unificare şi identitate, să mizeze pe acestea. Sunt multe exemple de polarităţi, care ar trebui reunificate: religie şi ştiinţă, creaţie şi evoluţie, absolut şi relativ, etern şi efemer, fire şi devenire, unu şi multiplu, transcendent şi imanent, subiectiv şi obiectiv, vertical şi orizontal, bine şi rău, mare şi mic, tare şi slab, masculin şi feminin, spirit şi materie ş.a.m.d.

IV. **Idei religioase**

1. *Ideea de religie*

a. *Termenul „religie”*

În limba română termenul „religie” provine de la substantivul latinesc *religio*, având semnificaţiile de cult, cinstire adusă zeilor şi practică religioasă. De asemenea, substantivul *religo* se referă la legarea mâinilor şi picioarelor mortului pentru a nu se reîntoarce printre cei vii. Totodată, verbele *religo-religare* înseamnă „a relega”, „a ataşa”, iar *relego-relegere* semnifică „a reciti”, „a recita” sau „a atinge”.

De aici se poate deduce că misiunea religiei este de a reface legătura dintre aici şi dincolo, dintre efemer şi peren, relativ şi absolut, om şi cosmos. Dacă ştiinţa are menirea să-l ducă pe aici, dincolo, religia - să-l aducă pe dincolo, aici. Gerardus Van der Leeuw arată că „în religie, Dumnezeu e cel care acţionează în raport cu omul; ştiinţa nu cunoaşte decât acţiunea omului în raport cu Dumnezeu”[29]. În ceea ce priveşte raportul în istorie între religie şi ştiinţă, în ciuda unor conflicte,

[29] Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 9.

Alexandru Surdu, care propune conceptul de logică a religiei, subliniază că opoziția dintre știință și religie, dintre scientificitate și religiozitate nu a existat în profunzime între cele două, ci între reprezentanții lor, care au trasat deosebiri rigide între credință (*Glaube*) și știință (*Wissen*)[30].

Ulterior, în istorie, religia a ajuns să desemneze reguli, interdicții și practici religioase. Cicero derivă cuvântul „religie" de la *relegere*, cu semnificațiile de „a recita", „a repeta". Obligația față de zei este esențială și nu fenomenul religios. Atitudinea omului față de zei contează. În plină tradiție a antichității, Cicero definea religia ca îndeplinirea datoriei față de zei. Democrit reduce religia la un rezultat al zbuciumului sufletesc și o expresie a fricii de puteri superioare. Ulterior *religio* se va referi la ritualuri pentru a deveni expresia legăturii personale a omului cu divinitatea. Pentru Sfântul Augustin, *religio* nu este un sistem al credinței, nici o formă instituționalizată, ci adorarea lui Dumnezeu. Cercetarea este enunțată de el prin două demersuri: *de Deo* (despre Dumnezeu) și *de anima* (despre suflet), prima fiind scopul, iar a doua mijlocul[31]. Pentru Toma d'Aquino *religio* este expresia exterioară a credinței, activitatea sufletului în sensul adorării lui Dumnezeu și legătura ce unește acest suflet cu Dumnezeu[32].

b. *Definiții ale religiei*

Definiția nu are rostul să restrângă, să izoleze sensul, ci să lămurească, să deschidă posibilități de cunoaștere prin cuprinderea într-o sinteză a unui mănunchi de semnificații.

Emilian Vasilescu arată că religia este „un ansamblu de credințe, sentimente, reguli morale și rituri provenite din conștiința indivizilor sau a colectivităților, ce se află în legătură cu o ființă supremă sau cu mai multe ființe superioare de care depind"[33]. Lipsesc din această definiție ideile

---

[30] Alexandru Surdu, *Gândirea speculativă*, București, Editura Paideia, 2001, p. 327.

[31] Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, tradusă din franceză de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, București, Editura Humanitas, 1997, p. 159.

[32] Remus Rus, în Mihai D. Vasile, *Tradiția simbolică a logosului creștin*, București, Editura Punct, 2000, p. 15.

[33] Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 10.

religioase, dogmele şi mai ales viața spirituală şi experiența mistică, însă accentul se pune corect pe ideea de *legătură*.

Complexitatea şi bogăția semnificațiilor este evidentă în ceea ce priveşte religia, iar cuprinderea ei într-o definiție, cât de exactă, este riscantă în cele din urmă. William James, de altfel, avertiza asupra acestui fapt: „Cuvântul *religie* nu înseamnă doar un singur principiu sau o esență, ci este mai degrabă un nume colectiv”[34]. Cu toate acestea, psihologul american al religiei oferă şi el o posibilă definiție: „Sentimentele, actele şi experiențele indivizilor în singurătate, atâta vreme cât ei se înțeleg pe sine ca stând în relație cu orice ar socoti divinul”, iar „pentru oamenii obişnuiți religia semnifică întotdeauna o stare a minții luată foarte serios”[35]. Pentru Carl Gustav Jung, aşezat ferm tot pe poziția psihologiei, religia este „una dintre cele mai vechi şi mai generale forme de manifestare a sufletului omenesc”, filosoful precizând că ea „nu este numai un fenomen sociologic sau istoric, ci şi o importantă problemă personală”[36]. Edward Burnett Tylor definea religia prin expresia „credința în Ființe Spirituale”[37]. James George Frazer arată că: „Prin religie înțeleg o împăcare sau o conciliere a puterilor superioare omului despre care se crede că direcționează sau controlează cursul naturii şi al vieții omeneşti”[38]. Rezultă că religia consistă din două elemente: teoretic şi practic, adică credința în puteri mai înalte ca omul şi încercarea de a le face lor pe plac. Cu timpul religia a devenit „*submission to the divine*” (supunere la divin)[39].

Marcus Bach se exprimă poetic şi într-o direcție creştină în definiția sa: religia este „cruce, Scriptură, lumânare, speranță, căutare şi ceremonii”[40]. Nicolae Achimescu scoate în lumină faptul că omul trăieşte

---

[34] William James, *op. cit.*, p. 30.

[35] *Ibidem*, p. 34 şi p. 38.

[36] Carl Gustav Jung, *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, tradusă din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Bucureşti, Editura Teora, 1997, p. 11.

[37] Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, vol. II, London, John Murray, 1891, p. 424.

[38] James George Frazer, *op. cit.*, p. 50.

[39] *Ibidem*, p. 59.

[40] Marcus Bach, *Marile religii ale lumii*, tradusă din germană, Bucureşti, Editura Gnosis, 1997, p. 17.

dintotdeauna în religie şi defineşte religia ca „trăire şi viaţă autentică, experienţă vie Absolutului, a legăturii cu El”[41]. Totodată, el avertizează corect că religia nu înseamnă cunoaştere subjugată de raţiune, ci cunoaştere tainică, directă, intuitivă, presupunând o filosofie şi o înţelepciune a vieţii[42].

Fundamentală în religie este relaţia dintre om şi divinitate, G. W. F. Hegel definind religia ca „raportul nostru la Dumnezeu”[43]. Experimentul ştiinţific pune accentul pe ceea ce diferenţiază, câtă vreme religia pe ceea ce uneşte. G. W. F. Hegel definea sacrul ca ceea ce are puterea de a uni[44].

Esenţa unei religii o constituie sacrul (*das Heilige*) în opinia avizată a lui Rudolf Otto[45]. „Religia este experienţa sacrului”, după cum susţine Joachim Wach[46]. În ceea ce priveşte fundamentul religiei, Joachim Wach sublinia că: „sentimentul, gândirea, voinţa au fost privite, rând pe rând, drept esenţă a experienţei religioase”[47]. De altfel, Joachim Wach avertiza asupra pericolului definirii exterioare a religiei în ciuda dimensiunii sale interioare de experienţă a sacrului: „Trebuie evitată greşeala de a defini religia în mod arbitrar, prin identificarea ei exclusivă cu idei, rituri sau instituţii, care sunt subiect de schimbare şi transformare, în loc de a o concepe drept acea sursă, cea mai profundă, prin care toată existenţa umană este hrănită şi de care depinde în toate aspectele sale, comuniunea omului cu Dumnezeu”[48]. Îl continuă Mircea Eliade, precizând că religia reprezintă „relaţia omului cu sacrul din preistorie şi până în zilele

---

[41] Nicolae Achimescu, *Istoria şi filosofia religiei la popoarele antice*, Iaşi, Editura Tehnopress, 2002, p. 7.

[42] Nicolae Achimescu, *op. cit*, p. 8.

[43] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 1.

[44] *Idem*, *Spiritul creştinismului şi destinul său*, tradusă din germană de Dragoş Popescu, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, p. 38.

[45] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 1.

[46] Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, p. 13.

[47] *Idem*, *Sociologia religiei*, tradusă din engleză, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 47.

[48] *Ibidem*, p. 383.

noastre”[49]. Religia trebuie să îmbine credința în Dumnezeu cu experiența sacrului, *ordo ad Deum* cu *ordo ad sanctum*, conform cu termenii lui Nathan Söderblom.

Friedrich Schleiermacher arăta că credința este la baza religiei, iar „esența religiei constă în sentimentul unei dependențe absolute a omului de Dumnezeu”[50]. Conform cu Friedrich Schleiermacher, religia nu are ca scop explicarea cosmosului, căutarea adevărului absolut sau desăvârşirea morală, la baza ei fiind contemplația, intuiția şi sentimentul. Potrivit lui Wilhelm Schmidt, religia este „cunoaştere şi sentiment de dependență de puteri extramundane cu care omul intră în relație reciprocă”[51]. Émile Durkheim defineşte religia ca „un sistem solidar de credințe şi practici legate de lucrurile sacre, adică separate, interzise; credințe şi practici ce unesc într-o singură comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care le acceptă”[52]. Jean Delumeau se situează în acelaşi orizont şi aşează alături credința şi practicile la baza religiei identificate cu „tot ceea ce oamenii cred şi fac în cinstea puterilor supranaturale”[53].

În definiția religiei, părintele-profesor Dumitru Stăniloae insistă asupra unei abordări integrale şi comparative. Îl critică pe Lucian Blaga, care risca o suprapunere perfectă între religie şi cultură şi, îndeosebi, vedea religia ca subsumată determinărilor stilistice. Dumitru Stăniloae subliniază necesitatea prezenței următoarelor cinci elemente: 1) *credința*, văzută ca universală şi prezentă în toate religiile, nu ca o simplă facultate sau atitudine, ci drept ceva mai profund, care dă certitudine, ordine şi angajează omul în adevărul celor propovăduite; 2) *aspectul personal al lui Dumnezeu*, căci fără el adeziunea pe care o realizează credința nu ar fi totală; 3) *natura*, superioritatea realității ultime față de ordinea naturii; 4) *autorevelarea lui Dumnezeu*, necesară pentru ca omul să intre în

[49] Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 116.

[50] Friedrich Schleiermacher, în Michel Meslin, *Ştiința religiei*, tradusă din franceză de Suzana Russo, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 42.

[51] Wilhelm Schmidt, în Juan Martín Velasco, *op. cit.*, p. 177.

[52] Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, tradusă din franceză, Iaşi, Editura Polirom, 1995, p. 65.

[53] Jean Delumeau, *Religiile lumii*, tradusă din franceză, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 292.

contact şi apoi în comuniune cu Dumnezeu şi 5) *speranţa în mântuire*[54]. Desigur există numeroase definiţii ale religiei. Importantă nu este închiderea termenului „religie" într-o definiţie, ci lămurirea sensului îndeosebi prin descoperirea elementelor comune în toate aceste definiţii, cel mai reprezentativ şi cu cea mai mare ocurenţă fiind acela de legătură între Dumnezeu şi om.

În concluzie, riscăm o definiţie a religiei cu scopul înţelegerii esenţei acesteia, fără a o izola sau reduce: *religia este relaţia perenă a omului cu Dumnezeu (sacrul), exprimată prin sentimente, atitudini, comportamente, reguli morale, practici, dogme, idei, credinţe, viaţă spirituală şi trăire mistică*.

c. *Semnificaţii şi scopuri ale religiei*

Pentru înţelegerea religiei, teologia propune ca obiect o discuţie despre Dumnezeu, chestiunea transcendenţei, iar ca fundament credinţa într-un zeu sau în mai mulţi zei. Pe de altă parte, religiologia sau ştiinţa religiei subliniază că religia ar fi bine să-şi aleagă drept obiect omul şi viaţa sa, accentul să cadă pe problema imanenţei şi să aibă la bază experienţa sacrului, să fie o ontologie în cele din urmă. Însă, mult mai important decât această diferenţă de păreri este unitatea lor în faţa scientismului, ateismului şi pozitivismului, care nu reuşesc să înţeleagă cu adevărat religia deoarece o privesc din afară şi într-un cadru restrictiv evoluţionist, ceea ce le împiedică să aibă acces la sensul de bază al religiei şi le cantonează în perspective reducţioniste. Un exemplu al interpretării exterioare şi reducţioniste oferă S. A. Tokarev. El vede religia ca o formă a conştiinţei sociale reflectând denaturat existenţa socială, condiţiile vieţii materiale a oamenilor şi vorbeşte chiar de „fantezii religioase" în loc de religii[55]. Pentru lămurirea cu privire la ceea ce este religia, aceasta trebuie cunoscută din interiorul ei şi, urmând sfatul lui William James, „pentru a înţelege religia, trebuie să fii religios"[56].

Religia poate fi privită în mai multe feluri, de pildă: ca o intuiţie a fiinţei absolute, a realităţii ultime, dar şi ca o revelaţie metafizică. Ea este

---

[54] Dumitru Stăniloae, *Poziţia domnului Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie*, Bucureşti, Editura Paideia, 1997, p. 38-78.

[55] S. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, tradusă din rusă de I. Vasilescu-Albu, Bucureşti, 1982, p. 15.

[56] William James, *op. cit.*, p. 48.

efortul omului spre desăvârşirea spirituală, calea spre mântuire. Religia poate fi: 1) *individuală, tainică şi personală* sau 2) *colectivă, socială şi instituţională*. Émile Durkheim susţinea că „societatea este sufletul religiei"[57]. Factorul obiectiv reprezentat de ritualuri, culte, ceremonii şi instituţii se îmbină în religie cu factorul subiectiv dat de sentimentul religios, de credinţă şi de trăirea mistică. Nu ar trebui neglijat nici unul dintre cele două aspecte, după cum nici interpretarea textelor sacre. Este o chestiune de accent, adică pe care dintre cele două direcţii se insistă. William James consideră religia personală fundamentală spre deosebire de teologie şi ecleziasm, pentru că e comuniunea personală directă cu divinul[58]. De asemenea, psihologul american al religiei pune între paranteze instituţionalul şi pune accentul pe individual, pe „religia personală pură şi simplă"[59].

Se cuvine făcută distincţia, totodată, între a) *religie ca fenomen cultural-istoric* (sensul sociologic) şi b) *religie ca manifestare a sacrului* (sensul fenomenologic). Religia în esenţa ei înseamnă libertate şi nu tabu-uri, de asemenea soteriologie şi nu dogmă. Ea nu trebuie confundată cu morala sau redusă la ea, fiind ceva mult mai complex. Textele sacre ar fi bine să fie interpretate în spiritul, nu în litera lor, întrucât nu sunt texte de legi.

Pentru cunoaşterea profundă a religiei ar fi bine să fie avute în atenţie patru factori majori: 1) *intelectualul* - ideile religioase; 2) *afectivul* - credinţele religioase; 3) *practicul* - atitudinea şi comportamentul şi 4) *experienţa* - viaţa spirituală şi trăirile mistice. Există, de asemenea, un nivel concret-istoric în care faptul religios este eterogen, complex şi nuanţat, un nivel psihic şi mental, al sentimentelor, dogmelor, ideilor şi doctrinelor religioase, un nivel al experienţei religioase personale şi al capacităţii trăirii sacralităţii, înţelegerii simbolismului şi participării la sens, dar şi un ultim nivel al spiritului cuprinzând conştientul, subconştientul, inconştientul şi transconştientul.

Religia are mai multe *scopuri*, între care se disting: raportul dintre om şi zeu, refacerea legăturii dintre om şi cosmos, relativ şi absolut, efemer şi etern, evidenţierea naturii divine a omului, luminarea prezenţei lui Dumnezeu în istorie, în natură, pretutindeni, a ne face mai buni,

[57] Émile Durkheim, *op.cit.*, p. 28.
[58] William James, *op. cit.*, p. 33.
[59] *Ibidem*, p. 32.

cunoaşterea, desăvârşirea spirituală, pacea, liniştea interioară, serenitatea, înțelepciunea, mântuirea, eliberarea, libertatea, nemurirea etc.

Studiul religiei nu se face de dragul impunerii superiorității religiei proprii față de celelalte, nici a preamăririi diferențelor specifice, ci pentru a căuta structurile comune ale religiilor, care trimit la bazele ființei şi existenței umane. Astăzi istoria religiilor lasă locul disciplinei numite religii comparate. Studiul comparat al religiilor nu se face cu prejudecata superiorității religiei creştine, cum apare în prefața manualului semnat de Alexandru Stan şi Remus Rus [60] sau a oricărei altei religii față de celelalte. Creştinismul îşi argumentează valoarea şi importanța în sine, prin mesajul său, fără a avea nevoie de o poziție arogantă şi disprețuitoare față de alte religii, imprimată de unii reprezentanți habotnici. Ținta studierii altor religii o reprezintă aprofundarea propriei religii. Comparația, pentru a fi justă, trebuie să respecte principiul egalității termenilor de comparat. De asemenea, trebuie să ia în considerare asemănările, dar şi diferențele specifice, însă nu cu scopul stabilirii vreunui clasament. În studiul religiei scopuri sunt următoarele: adevărul absolut, problema cunoaşterii, formarea personalității, desăvârşirea spirituală, înțelepciunea, bunătatea şi blândețea şi, în cele din urmă, mântuirea.

d. *Clasificări ale religiilor*

Religiile se pot divide în mai multe clase. Joseph Mitsuo Kitagawa le separa în: a) *religii primitive*; b) *religii clasice* şi c) *religii ale lumii moderne*[61]. Propunem următoarea împărțire a religiilor: a) *religii arhaice*; b) *religii orientale*; c) *religii indo-europene*; *d) religii clasice* şi *e) religii contemporane*. Religiile arhaice se mai pot numi indigene, primitive sau primare. Distanța temporală este criteriul specific al acestei clase, în vreme ce distanța spațială împarte religiile orientale în funcție de zona din Orient unde se găsesc. Unele dintre ele şi, în special, buddhismul sfidează criteriul geografic, definindu-se ca religie panasiatică, deşi rădăcina sa este în India. Religiile indo-europene aveau o largă arie şi o mare însemnătate în mileniul al II-lea î. Hr. Cu toate că au dispărut, aspecte ale

---

[60] Alexandru Stan, Remus Rus, *Istoria religiilor, Manual pentru seminariile teologice*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 7.

[61] Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, tradusă din engleză, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 55.

lor supraviețuiesc şi astăzi în religiile Europei şi Asiei. Religiile clasice sunt originare din Asia Mică, dar au devenit mondiale. Au un mare număr de credincioşi pe toate melegurile lumii. Religiile contemporane sunt în mare parte dezvoltări sau reforme în interiorul religiilor clasice.

O altă clasificare a religiilor le găseşte diferențiate în: religii tribale, religii locale, religii naționale şi religii universale. Spațial vorbind, religiile se găsesc divizate în următoarele clase: religiile Asiei, religiile Oceaniei, religiile Australiei, religiile Africii, religiile Americii de Nord, religiile Americii Latine şi religiile indo-europene ş.a. Din punct de vedere temporal distingem între: religiile în preistorie, religiile indigene, religiile clasice şi religiile contemporane. După cum se raportează la autoritate, religiile pot fi tradiționale sau reformate. Numărul divinităților cărora se închină credincioşii separă religiile în: politeiste, henoteiste, dualiste, monoteiste şi moniste. Ideatic religiile se pot împărți în alte două mari grupe: 1) *naturale sau uman-cosmice* şi 2) *supranaturale sau revelat-divine*. Din punctul de vedere al ideilor, distincția dintre religii istorice şi religii cosmice este esențială. Primele îl văd pe Dumnezeu în istorie, celelalte - în natură, istorie, lume, sufletul omului şi cosmos. Religiile clasice se înscriu în categoria de religii istorice: iudaismul, creştinismul şi islamul, dar, totuşi, cunosc şi variante cosmice prin mistica lor, prin sufism în islam, Kabbala în iudaism şi creştinismul cosmic ca variantă a creştinismului ortodox românesc. În general religiile arhaice şi religiile asiatice se înscriu în categoria religiilor cosmice, deşi nu pierd cu totul dimensiunea istorică. Religii prin excelență cosmice, cum sunt de exemplu cea a vechiului Egipt sau buddhismul, pot fi înțelese şi ca religii istorice. În această ordine de idei, la Nae Ionescu apare distincția între religiile istorice şi religiile pure, adevărate. Foarte importantă este diferența dintre religiile cosmice, caracterizate prin viziunea teofanică, a prezenței lui Dumnezeu în natură, în toate şi religiile istorice, potrivit cărora Dumnezeu e evacuat din cosmos şi adus în istorie. Reținem celebra expresie a părintelui Dumitru Stăniloae, care confirmă imaginea istoriei ca teofanie: „Paşii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie”[62]. Creştinismul ortodox românesc îşi păstrează specificitatea istorică, dar reuşeşte să includă şi paradigma cosmică într-o sinteză

[62] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1939, p. 311.

sublimă. Scoatem în evidenţă că pe ideea creştinismului cosmic au mizat în special Mircea Eliade şi Lucian Blaga, primul definindu-l ca fenomen de creativitate folclorică, iar al doilea lansând conceptul de transcendent care coboară. Nu există opoziţie, ci alternanţă, complementaritate între caracterul istoric şi cel cosmic al religiilor lumii.

O diviziunea interesantă a religiilor oferă Gerardus Van der Leeuw: a) religiile îndepărtării (confucianismul); b) religiile luptei (zoroastrismul şi maniheismul); c) religiile repaosului; d) religiile neliniştii; e) religiile elanului (religia greacă); f) religiile infinitului şi ale ascezei (hinduismul); g) religia neantului şi a milei (buddhismul); h) religia voinţei şi a supunerii (iudaismul); i) religia maiestăţii şi a umilinţei (islamul) şi j) religia iubirii (creştinismul). În această ordine de idei, fenomenologul olandez al religiei consideră greşit că buddhismul este o religie a negativului, iar drumul spre infinit conduce la neant în buddhism[63], când *nirvANa* înseamnă sacrul, absolutul, eliberarea, paradisul. Totodată, el ar trebui să facă distincţia între milă şi compasiune, a doua noţiune caracterizând buddhismul, iar prima creştinismul.

Dacă ne raportăm la criteriul cărţii sacre, deosebim trei clase de religii: 1*) religii ale unei cărţi sacre*; 2) *religii care au mai multe cărţi sacre* fără ca influenţa vreuneia să fie precumpănitoare şi 3) *religii sub influenţa unor cărţi de literatură devenite sacre*. În prima categorie integrăm: iudaismul cu *Thora*; mazdeismul cu *Zend-Avesta*; shintoismul cu *Kojiki* (Cartea lucrurilor vechi); creştinismul cu *Biblia*; islamul cu *Qur'an*; sikhismul cu *Adi Granth*; religia vedică în cadrul hinduismului cu *Veda*, text văzut ca un corpus unitar. În a doua categorie intră: religiile precolumbienilor cu *Popol vuh* şi *Tonalamatl* (Cartea zilelor); religia vechilor egipteni cu *Imnurile către zei*, *Textele piramidelor, Textele sarcofagelor* şi *Cartea morţilor* etc.; orfismul cu *Imnuri către zei*; religia romană cu *Cărţile sibiline* etc.; maniheismul cu *Scripturile maniheiene*; buddhismul cu *Dhammapada*, *Abhidhamma*, *Vinaya SYtta* şi *Milindapa9ha* ş.a.; religia brahmanică din cadrul hinduismului cu *BrAhmaNa*, *PurANa*, *ĀraNyaka* şi *UpaniΞad*; jainismul cu *AΓga* şi *UpaΓga*; daoismul cu *Dao De Jing, Lie-zi* şi *Zhuang-zi*; confucianismul cu cele cinci cărţi clasice ale Chinei (*Xe Shu*) - *Cartea schimbărilor* (*Yi jing*), *Cartea documentelor istorice* (*Shu jing*), *Cartea odelor* (*Shi*

[63] Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 613.

jing), *Cartea riturilor* (*Li ji*) şi *Cartea muzicii* (*Yue jing*); religia baha'i cu *Bayan* şi *Kitab-i-Akdas*. În ultima categorie figurează religia sumero-babiloneană cu *Epopeea lui Ghilgameş*, *Imn către zeiţa Ishtar* şi *Legenda lui Nergal şi Ereshkigal*, religia vechilor germani şi vechilor scandinavi cu *Edda*, religia romană cu operele lui Seneca, Vergilius, Cato şi Cicero, religia vechilor greci cu operele lui Hesiod, Homer şi ale tragicilor heleni; hinduismul epopeic cu *RAmAyANa*, *MahAbhArata* şi *Bhagavad GItA*.

2. *Ideea de Dumnezeu*

Etimologic, cuvântul *Dumnezeu* provine din cuvântul *div* (a străluci), care a dat în latină substantivul *deus* (zeu). Acest cuvânt latinesc are corespondenţă în mai toate limbile indo-europene: *théos* în greacă veche, *daeva* în iraniană, *deva* în sanscrită, *dsius* în hittită, *dievas* în lithuaniană, *dia* în Gaelic (la celţi) şi în irlandeză, *duw* în galeză, *Tiu* în vechea germană etc.

Dumnezeu este văzut drept Creatorul şi Stăpânitorul universului. Omul se raportează la el prin frică, supunere, devoţiune şi iubire. Este Absolutul, Realitatea supremă, ultimă, Sinele universal, Infinitul, Perfecţiunea, Unitatea, Întregul şi Totul. Poate avea un aspect personal, impersonal sau transpersonal. În unele religii este văzut ca transcendent şi unic, în altele ca imanent şi unu prezent în multiplicitatea de nume şi forme din univers.

Între *atributele* lui Dumnezeu se găsesc: infinitatea, unitatea, unicitatea, simplitatea, personalitatea, eternitatea, imensitatea, omniprezenţa, atotputernicia sau omnipotenţa, nemişcarea ş.a. Lor li se adaugă atributele divine (inteligenţa, bunătatea, voinţa şi omniscienţa). Ele sunt prezente în totalitate sau parţial în diferitele sisteme filosofice în religie sau în credinţele religioase. Infinitatea lui Dumnezeu se referă la faptul că el este nelimitat în orice aspect al perfecţiunii sale. Din infinitatea lui Dumnezeu este dedusă unicitatea sa, câtă vreme unitatea - din unitatea universului. Uneori unitatea şi unicitatea lui Dumnezeu sunt deduse din faptul că acesta este existenţă suficientă sieşi. Dumnezeu este substanţă simplă, excluzând în natura sa formele compuse atât fizice, cât şi metafizice. Drept urmare, Dumnezeu nu poate fi definit sau clasificat. Dumnezeu ca persoană înseamnă că este inteligenţă şi libertate. Totodată, este distinct de Creaţie şi de creaturi. Misterul treimii creştine se referă la

ideea că Dumnezeu este Unul în Ființă, trei în persoane (Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh). Spunând că Dumnezeu este eternitate, se subliniază că în esența, viața şi acțiunile sale Dumnezeu este dincolo de orice limite şi relații temporale. El nu este început sau sfârşit, durată sau succesiune de momente temporale. Transcendența lui Dumnezeu în raport cu timpul, exprimată prin eternitatea sa, este continuată de transcendența în raport cu spațiul, redată de imensitatea sa. Dumnezeu este ubicuu, adică se găseşte pretutindeni, omniprezența fiind completată de omnipotența sau atotputernicia sa. Dumnezeu este imuabil, neschimbător. Dumnezeu este cunoaştere absolută, deci este omniscient. Voința liberă este Dumnezeu şi aceasta implică puterea de alegere. Dar cel mai important element al voinței divine a lui Dumnezeu este Providența. Aceasta este schema din mintea divină prin care toate ființele şi lucrurile sunt ordonate şi conduse eficient spre un scop comun. Există concepția că voința nu vine de la Dumnezeu prin grația divină (Sfântul Augustin), ci este Dumnezeu, în afară de har intervenind şi voința omului (semipelagianismul lui Ioan Cassian).

Leszek Kołakowski subliniază importanța ca esența şi existența lui Dumnezeu să conveargă[64]. De asemenea, el prezintă competent imaginea lui Dumnezeu potrivit cu diferite doctrine: teodiceea, raționalismul şi mistica, precum şi în raport cu sacrul, moartea, erosul, limbajul şi tabuurile[65].

Excluderea lui Dumnezeu şi a intervenției sale în viața oamenilor este pusă pe seama legilor sociale. Dumnezeu nu este o scuză. Dumnezeu este un principiu, un model al omului, despovărat de concret şi efemer, este o instituire prin gândire a omului în absolut. Mulți au impresia că Dumnezeu este responsabil pentru tot ceea ce ei nu pot face. Adesea aruncă în seama lui Dumnezeu răspunderea pentru toate şi se instalează comod, debarasându-se de vină sau de responsabilitate. Dumnezeu nu este o forță oarbă exterioară, nu reprezintă destinul implacabil, ci este armonia universului, unitatea, realul, sinele.

Mircea Vulcănescu scrie despre Dumnezeu ca „ființa particulară care face şi desface", ca „ins şi ipostas", ca „ființă de-sine-stătătoare",

---

[64] Leszek Kołakowski, *Religia*, tradusă din engleză de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 24.

[65] *Ibidem*, p. 17-173.

precum şi despre lucrarea văzută ca determinanta caracterului divinității şi despre teofania lumii[66].

Potrivit lui Olivier Clément, expresiile fundamentale ale doctrinei lui Dumitru Stăniloae despre Dumnezeu sunt: a) echilibrul dintre contemplație şi acțiune, b) sensul cosmic al creştinismului, al țăranilor români pentru care lumea este o teofanie şi o transparență a luminii şi c) umanitatea infinită, ilustrată prin îndumnezeirea omului, „întrucât îndumnezeirea este pentru el singura cale a unei umanizări complete”[67].

În mod paradoxal Dumnezeu reprezintă transcendența şi imanența în acelaşi timp. El este unul şi acelaşi fără încetare, indiferent de credințe şi religii. Chiar dacă unii mistici ca Meister Eckhart sau ŚaΓkarAcArya au făcut o distincție între *Deus* şi *Deitas* la creştin sau între *ĪΣvara* şi *Brahman* la hindus, totuşi l-au văzut pe Dumnezeu, în cele din urmă, ca unul, fără atribute, fără calități, nedeterminat, transpersonal, acelaşi cu sinele individual, cu sălaşul din sufletul omului şi de pretutindeni.

3. *Ideea de sacru*

Sacrul conține atât ideea de transcendență, cât şi pe aceea de imanență. El nu reprezintă un stadiu în evoluția conştiinței, ci elementul de bază în structura ei. Este, totodată, şi un mod exemplar de a fi în lume, un model de trăire, de viață. Sacrul este conceput ca dat al conştiinței, ca intuiție a ființei supreme, ca realitate ultimă. El se găseşte în sufletul omului şi, deopotrivă, în afara lui. Sacrul este un arhetip cosmic. El este metaistoric şi se manifestă prin hierofanii şi simboluri, numite de Michel Meslin modalități ale sale[68]. Cunoaşterea sacrului se face prin experiență spirituală şi mai ales prin trăire mistică. Sacrul defineşte realul. În timp ce pentru transconştient este o valoare, pentru conştiință este o categorie. Sacrul poate fi privit ca prezent la toate nivelele psihicului, de la

---

[66] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 76-84.

[67] Olivier Clément, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993*, Sibiu, Editura şi Tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 83.

[68] Michel Meslin, *Ştiința religiilor*, tradusă din franceză, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 158.

inconştient la supraconştient. El are menirea să le reunească, dar mai degrabă este ceva care transcende psihicul, pentru că induce atitudini axiologice, dar îndeosebi pentru că este o revelație a absolutului. A cunoaşte sacrul înseamnă a înțelege fenomenul religios şi a valoriza spiritual existența umană. Intrarea în universul sacrului produce „o ruptură de nivel”, aşa cum arată Mircea Eliade[69], deoarece se trece într-un nou mod de existență. Putere sacră înseamnă realitate, perenitate, dar şi eficacitate.

Rudolf Otto a optat pentru analiza modalităților de exprimare a experienței religioase şi nu pentru o dezbatere teologică despre ideea de Dumnezeu sau despre aceea de religie. Caracterul neutru, transpersonal al ființei supreme iese în evidență. Religia în viziunea lui Mircea Eliade implică experiența sacrului mai presus de ideea credinței în Dumnezeu, în zei sau în spirite. Ea înseamnă mai degrabă ontologie decât teologie. Relația cu sacrul, interesul acordat problematicii sacrului caracterizează în mod fundamental religia. Accentul cade pe structura religiei, pe universalitatea ei, pe caracterul ei cosmic şi, desigur, pe ruptura de expresie radicală față de comportamentele seculare şi profane[70].

Unii cercetători ai sacrului se plasează într-un cadru univoc şi iluzoriu de evoluție. De pildă, în analiza fenomenului religios interpretări raționaliste, pozitiviste, sociologice sau psihologice s-au mulțumit să fie unilaterale şi să reducă sensul fundamental al sacrului, făcându-se vinovate de reducționism. Prin asemenea perspective metodologice se ignoră, se falsifică, se deturnează esența sacrului. Izolarea sa într-un cadru restrictiv şi nonreligios este amendată prin postulatul ireductibilității sacrului. Acesta, devenit principiu hermeneutic, are menirea de a reda fenomenul religios în totalitatea şi specificitatea sa. Prin urmare, sacrul nu este doar un fenomen istoric, aşa cum Raffaele Pettazzoni îl concepe, ci trebuie văzut în complexitatea, totalitatea şi ambiguitatea sa. La savantul italian al religiilor, fenomenul religios este văzut ca fapt religios şi, prin prisma istoricismului, ca fenomen istoric.

---

[69] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Éditions Payot, 1949, p. 5.

[70] Mircea Itu, *Introducere în hermeneutică*, Braşov, Editura Orientul latin, 2002, p. 87.

Precedat de cercetările filosofului Friedrich Scheleiermacher în domeniu, Rudolf Otto va impune categoria sacrului ca fundamentală în studiile religioase. El scrie despre „irațional" ca tărâm predilect de exprimare a experienței religioase. Sacrul se sustrage raționalului şi rămâne inefabil, inaccesibil prin înțelegerea conceptuală. Potrivit lui Rudolf Otto, sacrul este *das ganz Andere* (cu totul altceva), expresie formată în urma lecturilor sale din textele upanişadice indiene, unde a descoperit expresia sanscrită *anyad eva* (şi celălalt). Rudolf Otto defineşte sacrul prin expresia *mysterium tremendum et fascinans*, teama şi uimirea împletindu-se sublim în relația dintre om şi sacru. Etapele teoriei sacrului la filosoful german al religiei sunt: 1) *das ganz Andere* - definirea sacrului ca transcendent, „cu totul altul"; 2) *majestas* - imaginea sacrului se impune în fața omului; 4) *numinosum* - sacrul ca esență; 5) *mysterium* - misterul ca formă a conținutului calitativ al numinosului; 6) *tremendum* - teama resimțită înaintea imaginii sacrului şi 7) *fascinans* - uimirea resimțită înaintea imaginii sacrului[71].

Opoziția dintre sacru şi profan, revelatorie pentru structura sacrului la Roger Caillois, a fost analizată în detaliu de Émile Durkheim[72]. Potrivit părintelui sociologiei religiei, diferența dintre sacru şi profan este absolută şi nu se topeşte în complementaritate. Émile Durkheim dinstinge între realitățile profane şi realitățile sacre. Ele sunt total şi irevocabil separate şi nu au nici un element comun[73]. Pentru sociologul Durkheim sacrul este o forță anonimă, impersonală, manifestată sub forma sensibilă a totemului. Durkheim se înşeală, fiindcă, în realitate, nu există două realități (sacrul şi profanul), ci doar una singură (sacrul). Lumea profană este domeniul de manifestare a sacrului. Tot ceea ce există este o proiecție a lui Dumnezeu. În plan relativ se cristalizează dialectica sacrului, pe când în plan absolut există numai sacrul, entitate de care se ocupă metafizica sacrului. Mac Linscott Ricketts a amendat punctul de vedere al lui Thomas J. J. Altizer, precizând că sacrul şi profanul în viziunea lui Mircea Eliade nu sunt două entități de-sine-stătătoare, ci două aspecte ale aceleaşi structuri – sacrul, în realitate singura existentă[74].

Distincția dintre sacru şi profan nu există decât în plan relativ. Ea este paradoxală, operațională, epistemologică şi nu ontologică. Tensiunea

---

[71] Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 18.

[72] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960.

[73] *Ibidem*, p. 49-58.

[74] Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987, p. 116.

dialectică existentă între sacrul transistoric şi profanul istoric dezvăluie o dublă relaţie paradoxală. Pe de-o parte, se exprimă diferenţa, adică sacrul coboară în profan, se limitează şi se istoricizează, pe de alta, se reface unitatea, adică profanul se înalţă la sacru, se eliberează şi se eternizează. Relaţia dintre sacru şi profan se leagă de sfera axiologiei şi de universul hermeneuticii. Presupune o valorizare, o interpretare din partea omului. Sacrul şi profanul alcătuiesc un veritabil cerc hermeneutic.

În timp ce sacrul ilustrează viaţa religioasă, profanul este imaginea existenţei laice a omului. Sacrul şi profanul constituie două modalităţi de a fi în lume. Fenomenul religios a apărut în momentul în care s-a trasat distincţia între cele două aspecte ale existenţei. Profanul nu are o existenţă de-sine-stătătoare, ci are menirea să reveleze sacrul. Lumescul, cosmosul desacralizat este supus regulilor timpului profan, istoric, dinamic, văzut ca trecere, devenire şi măsurat cu ceasul. Existenţa umană trebuie resacralizată pentru a ieşi din condiţia tragică înspre mântuire. Între căile preconizate se află: transcenderea opoziţiilor, abolirea timpului ca durată şi cunoaşterea marelui timp mitic, cosmic, ciclic, rotund, al ritmurilor naturii, ieşirea de sub teroarea istoriei şi din limitele soartei.

Irecognoscibilitatea sacrului este ilustrată prin semnificaţia de ocultare şi prin aceea de camuflaj. Ocultarea sacrului în lumea modernă produce haos, dezorientare şi confuzie a valorilor. Însă, totodată, conferă vitalitate şi profunzime experienţei religioase. Sacrul se găseşte camuflat în istorie, în forme şi intenţii de semnificare profane. Ocultarea sacrului de către profan şi camuflajul sacrului în profan evidenţiază ambivalenţa structurală, dar şi caracterul ambiguu al experienţei religioase. Disimularea sacrului se întrepătrunde cu revelarea lui. Anna-Teresa Tymieniecka subliniază că prin sacrul din sufletul omului se manifestă revelaţia mesajului divin. Ea vede sacrul ca fundament al religiei şi vorbeşte de un itinerariu spiritual al sacrului înspre divin[75]. Sacrul are un caracter *a priori*, reprezintă realul, iar întreaga existenţă umană se desfăşoară într-un spaţiu încărcat de sacralitate, într-un univers de sanctitate, aşa cum opinează Thomas Ryba[76]. Funcţia de bază a sacrului este medierea între realitatea transcendentă şi omul religios. Această mediere se exprimă cu predilecţie prin: mit, ritual şi simbol.

---

[75] Anna-Teresa Tymieniecka (editor), *From the Sacred to the Divine. A new Phenomenological Approach*, Dordrecht, Boston, London, Kłuwer Academic Publishers, 1994, p. X.

[76] Thomas Ryba, în Anna-Teresa Tymieniecka, *op. cit.*, p. 42.

4. *Ideea de credință*

Credința nu este doar un sentiment, legată exclusiv de afectivitate, ci poate fi un mod de cunoaştere şi un mod de viață. Dumitru Stăniloae susține că credința este „certitudinea despre existența lui Dumnezeu”[77], inima ei fiind certitudinea. Nu o vede doar ca fenomen lăuntric, ci şi ca o raportare la realitate. Credința ordonează existența umană, îi dă certitudine, stabilitate şi siguranță.

Pentru Anselm, proba credinței e mai puternică decât aceea a rațiunii. Averroes mizează pe primatul filosofiei şi al rațiunii asupra credinței şi teologiei. La Toma d'Aquino primatul este al credinței şi nu al rațiunii, ca la Averroes. Credința nu înseamnă numai afect, ci implică şi gândirea, voința, precum şi participarea altor componente importante umane. Toate energiile superioare converg pentru a se exprima în credință. Ştiința nu trebuie în mod absolut necesar să înlocuiască credința, iar religiosul nu este un stadiu uman de depăşit. Credința nu aparține exclusiv unor religii, ci este un dat al omului în general, indiferent de unele deosebiri de formă. Ea este universală. Unicitatea revelației iudeo-creştine nu se susține dacă o raportăm la umanism şi la esența religiei.

Credința îşi are izvorul în intimitatea omului, în spirit, unde se revelează conținutul religios. Georg Wilhelm Friedrich Hegel susținea că adevăratul conținut există în credință, căreia îi lipseşte, însă, forma gândirii[78], ceea ce o face o treaptă inferioară în calea spre împărăția spiritului: „prima stare, aceea a religiei şi credinței nemijlocite, naive; a doua e starea intelectului, a aşa-zişilor oameni culți, a reflecției şi iluminismului, şi, în sfârşit, starea a treia, treapta filosofiei”[79]. Filosofia justifică religia, gândirea fiind judecătorul absolut, dar „mărturia spiritului, a adevărului se găseşte în religie”, cum Hegel dă impresia că s-ar contrazice[80]. Departe de noi gândul de a confrunta disciplinele pentru a enunța superioritatea vreuneia față de alta. Considerăm că credința este profundă şi nicidecum naivă, fiind o sinteză între simțire şi gândire, o

---

[77] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Editura Omniscop, 1993, p. 9.

[78] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, tradusă din germană de D. D. Roşca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 507.

[79] *Ibidem*, p. 508.

[80] *Ibidem*, p. 507.

adevărată trăire. Reflecția nu reprezintă o treaptă superioară față de trăire în general, ci numai față de anumite experiențe superficiale. Nu este imperios necesar să ajungem de la experiența nemijlocită a vieții la gândire, la judecarea acesteia cu maturitate, aşa cum precizează G. W. F. Hegel[81]. Astfel, am putea dilua semnificația trăirii şi pierde sensul ei. Potrivit lui Joachim Wach, există trei expresii ale experienței religioase: a) *teoretică* (mitul, dogma şi doctrina); b) *practică* (ritualul şi cultul) şi c) *sociologică* (comuniunea)[82].

Hajime Nakamura evidențiază că sunt mai multe utilizări ale termenului de credință: a) *bună credință*, cu semnificația de corectitudine; b) *corpus de învățături*, cu semnificația de religie; c) *convingere*; d) *speranță*; e) *încredințare*; f) *încredere*; g) *atitudine*; h) *supunere* şi i) *certitudine*[83].

Martin Heidegger pune accentul pe sensul existențial al credinței şi acesta este renaşterea văzută „ca mod al existării istorice a *Dasein*-ului credincios faptic în *acea* istorie care începe cu momentul revelării"[84].

Credința se întăreşte prin rugăciune în creştinism, islam şi iudaism sau prin meditație în buddhism, shintoism şi hinduism etc. Aceste forme de manifestare a credinței ajută la redescoperirea lui Dumnezeu şi la recâştigarea păcii, serenității şi a liniştii interioare. Omul devine puternic în credință şi se apără mai bine de rele, stă neclintit în fața valurilor şi vânturilor lumii. Credința reprezintă forma cea mai profundă a trăirii şi se află la baza ființei umane.

Credința este o legătură tainică prin care se uneşte omul cu Dumnezeu, un bun lăuntric, o dovadă a ceea ce este dincolo, cunoaştere adevărată şi deopotrivă speranță. Necredința nu există în sine, ci reprezintă una din fețele viclene ale ignoranței. Se întâlneşte şi fenomenul întunecării teismului prin aşa-zisul ateism, care este fie ignoranță (a), fie

---

[81] *Ibidem*, p. 507.

[82] Joachim Wach, *op. cit.*, p. 19-34.

[83] Hajime Nakamura, *Orient şi Occident: O istorie comparată a ideilor*, tradusă din engleză de Dinu Luca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 202-206.

[84] Martin Heidegger, *Fenomenologie şi teologie*, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, tradusă din germană de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988, p. 411.

credință în altceva decât Dumnezeu (b). Chiar şi acolo unde aparent nu există Dumnezeu, el se reflectă într-o hierofanie sau într-un simbol.

Se spune adeseori greşit despre buddhism că ar fi o religie fără Dumnezeu. În buddhismul MahAyAna, al „marii căi”, de fapt şi cel mai răspândit, Buddha are statut de zeu, în vreme ce în buddhismul HinAyAna, al „micii căi”, el este un profet şi are statut uman. Dumnezeu trece în ideea de *nirvANa* (fără voință).

Pe de altă parte, o dată cu Friedrich Nietzsche s-a afirmat cu putere teologia negativă a morții lui Dumnezeu. Dar aceasta nu a vrut să însemne ateism, ci aducerea soartei în mâna omului. În cele din urmă, negând existența lui Dumnezeu, s-a ajuns la crearea unei noi religii şi a unui Dumnezeu văzut în voință sau în altceva.

5. *Ideea de experiență spirituală*

Trăirea este un act existențial adânc şi înalt. Prin ea se împlineşte menirea noastră ca ființe şi se dă contur rostului vieții pe pământ. Mai presus de cugetare şi sentiment, trăirea nu le anihilează, ci le îngemănează, unind totodată şi celelalte câmpuri de expresie ale omului, aşezate în trepte, de la nivelurile fizic, fiziologic şi psihic până la nivelurile afectiv, mental şi spiritual. Trăirea adună toate aceste energii întru desăvârşirea individului. Ea este o experiență profundă, de natură religioasă. Există, fireşte, mai multe tipuri de experiențe, dar considerăm trăiri acele experiențe încărcate de sens şi sacralitate. Există mai multe tipuri de trăire. Nu toate au aceeaşi profunzime. Cel mai înalt grad de sacralitate îl are trăirea mistică, enstaza sau beatitudinea, starea de pace şi fericire supremă.

A fi nu înseamnă numai a exista, ci a exista prin participarea întregii ființe, a trăi. Trăirea este experiența profundă. Experiența manifestă actul existențial. Îi dă menire. Numai că ea nu trebuie să fie superficială, ci, din contră, esențială. Considerăm trăirea atât ca punct de plecare, cât mai ales ca punct de sosire în acest itinerariu inițiatic uman înspre centrul ființei şi al existenței. De fapt, paradoxal, drumul merge înainte pentru a se reîntoarce în urmă, iar cunoaşterea este în esență o redescoperire.

Prin trăire Wilhelm Dilthey înțelege o pogorâre a spiritului în el însuşi, o anumită stare sufletească înaltă, dar aflată în relație cu

obiectivitatea lumii înconjurătoare[85]. Trăirea trebuie diferențiată de experiența concretă, după ce în prealabil ea a fost delimitată de experiment. În viața de zi cu zi experiența religioasă trăită a ajuns să fie chiar discreditată. Cauza este materialismul, alături de nepăsarea şi ignoranța lumii moderne, nu atât reducerea la sentiment şi măsurarea valorii ei în funcție de intensitatea acestui sentiment, cum susținea Gerardus Van der Leeuw[86]. Dar fenomenologul olandez al religiei sublinia corect că experiența nu se reduce la sentimentul religios[87]. Pentru a înțelege cel mai bine trăirea, Gerardus Van der Leeuw sugerează raportarea ei la eveniment[88]. Experiența trăită nefiind obiectivă, experimentarea îi conferă acest caracter. De la sens şi semnificații se trece la fapt şi fenomene. Pentru a explica sensul experienței religioase, Gerardus Van der Leeuw evidențiază legătura ei cu întregul, cu eternitatea şi cu realitatea ultimă. În viziunea lui trăirea religioasă este de natură eshatologică şi se depăşeşte pe ea însăşi, însemnând *vie acquise* (viață împlinită)[89]. Max Weber vorbeşte de o divizare a unității ce caracteriza imaginea primitivilor asupra lumii în două direcții: 1) *o cunoaştere rațională* şi o dominare a rațiunii asupra naturii şi b) *experiențele mistice*, care conferă mântuirea întru intimitatea divină[90]. În ceea ce priveşte experiența mistică, sociologul german al religiilor o defineşte ca orgiastică, extatică şi extracotidiană, ca îndepărtată de orice fel de acțiune a rațiunii orientată către un scop concret, motiv pentru care constată că e considerată sacră[91]. William James, în analiza sa devenită clasică asupra experienței religioase, menționează că aceasta comportă o anumită impresie de realitate[92]. Trăirea religioasă ne poartă într-un alt fel

---

[85] Wilhelm Dilthey, *Trăire şi poezie*, tradusă din germană de Elena Andrei şi I. M. Ştefan, Bucureşti, Editura Univers, 1977, p. 206.

[86] Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 451.

[87] *Ibidem*, p. 451.

[88] *Ibidem*, p. 452.

[89] *Ibidem*, p. 453.

[90] Max Weber, *Sociologie des religions*, tradusă din germană de Jean-Pierre Grossein, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 352.

[91] *Ibidem*, p. 361.

[92] William James, *L'expérience religieuse*, tradusă din engleză, Paris, 1908, p. 41-66.

de realitate, deosebită esențial de experiența obişnuită. Între elementele ce se diferențiază, Juan Martín Velasco numeşte: transcendența şi ruptura de nivel în chip defintiv, total şi ultim[93].

Sensul experienței religioase ori al trăirii nu este empiric, senzorial sau perceptiv. El se află în existență, iar nu în cunoaştere. Pentru Immanuel Kant experiența este un produs al dinamismului conştiinței, iar aceasta o modelează. Raportul este inversat la Max Scheler, întrucât primează experiența. La Kant, experiența „consistă în legarea sintetică a fenomenelor într-o conştiință, întrucât această legătură este necesară"[94]. Nu ne preocupă acest tip de experiență plasată de Kant între simțuri şi intelect, ca loc de formare a cunoaşterii şi ca teritoriu predilect al obiectelor. Filosoful de la Königsberg defineşte experiența ca „sistem pe bază de legi empirice"[95], însă el admite că experiența în general formează un sistem ce are ca fundament legi transcendentale şi ele conțin condiția ei de posibilitate. Formele cunoaşterii şi esența în sine a lucrurilor, altfel spus fenomenul pur şi lucrul în sine sunt cele două elemente ale experienței potrivit lui Immanuel Kant. Arthur Schopenhauer distinge între experiență externă şi experiență internă, obiectul metafizicii nefiind cercetarea experienței particulare, ci explicarea experienței în ansamblu, a sursei acesteia[96]. Totuşi, Kant, şi după el Schopenhauer, leagă cu predilecție experiența de cunoaşterea empirică. Este vorba, însă, şi de o experiență mult mai profundă, o experiență religioasă, tărâm al subiectului, legată de ontologie şi nu de gnoseologie sau de epistemologie. Relația nu se realizează între subiect şi lucrul în sine, aşa cum apărea în teoria lui Immanuel Kant despre experiență, ci între om şi Dumnezeu, între relativ şi absolut, între parte şi întreg. Această relație specială o definim ca trăire. Ştiințele spiritului cunosc diverse tipuri de

---

[93] Juan Martín Velasco, *op. cit.*, p. 59.

[94] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, partea a II-a, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p. 184-187.

[95] *Idem*, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 400.

[96] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință şi reprezentare*, tradusă de Emilia Dolcu, Viorel Dumitraşcu şi Gheorghe Puiu, Iaşi, Editura Moldova, 1995, p. 312.

experiențe, unele dintre ele, însă, depăşind sfera ştiinţifică. Este vorba mai ales de experiențele filosofice sau de cele religioase, adică de experiențele de natură spirituală. Experiența poate fi de două feluri: 1) *empirică, obiectivă*, bazată pe experiment şi 2) *spirituală, subiectivă*, în esență trăire.

Edmund Husserl subliniază chestiunea idealizării experienței în ştiințe şi combate caracterul unilateral al acestei viziuni[97]. Părintele fenomenologiei filosofice este interesat de genealogia experienței şi caută să acceadă la momentul anterior impunerii acestei perspective idealizante asupra experienței, ce marchează ştiințele. Francis Bacon evidențiază dificultățile morale şi ambiguitățile antropologice prezente în procesul cunoaşterii experienței. Aristotel aduce în discuție unitatea unică a experienței şi caracterul ei universal. Această universalitate este diferită de cea a ştiinței. De asemenea, filosoful helen concepe experiența prin raportare la ştiință. Înțelesul ştiinței la el este diferit de acela al ştiințelor moderne, căci înseamnă „cunoaştere". G. W. F. Hegel aduce o contribuție importantă în teoria despre experiență. Este vorba de elementul dialectic al experienței. Potrivit viziunii lui Hegel, experiența este realizarea scepticismului prin el însuşi. Conştiința care întreprinde experiența este *umgekehrt* (reîntoarsă). Ea se reîntoarce spre sine. Prin urmare, cel ce trece prin experiență ia cunoştință de experiența sa. Acest proces al reîntoarcerii conştiinței spre ea însăşi prin experiență este o mişcare dialectică. Martin Heidegger constată că Hegel nu interpretează experiența în termenii dialecticii. Din contră, gândeşte dialectica pornind de la esența experienței[98].

Experiența nu este înțeleasă numai *in nuce* (în sine), ci şi *cum relatione* (în relație). Accentul cade pe continuitatea experienței, pe legătura ei cu experiențe noi. Se formează, astfel, un lanț al experiențelor. Potrivit observației inedite a lui Hans-Georg Gadamer, un om al experienței nu este un om trecut prin cât mai multe experiențe, ci unul deschis spre experiențe noi[99]. Interesează, aşadar, factorul calitativ, nu cel cantitativ în experiență. Omul trece prin mai multe experiențe în decursul

---

[97] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, p. 48.

[98] Martin Heidegger, *Hegels Begriff der Erfährung*, în *Holzwege*, p. 169.

[99] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, p. 361.

vieții sale, iar ele au menirea de a-l forma. Experiența veritabilă este aceea a propriei istoricități. Ea dă omului conştiința finitudinii sale. În consecință, părintele hermeneuticii filosofice numeşte experiența drept expresie a finitudinii umane[100], când, de fapt, sensul profund al experienței subliniază tocmai infinitudinea umană. La acest adevăr trimite experiența spirituală. Pe această viziune adâncă a experienței mizează Vittorio Macchioro în cartea sa *Teoria della religione comme una esperienza*. Există mai multe tipuri de experiențe spirituale, dintre care cele mai profunde sunt experiențele religioase, iar dintre acestea – trăirea mistică.

6. *Ideea de trăire mistică*

Metafizica, dar îndeosebi mistica sunt disciplinele la care ar fi bine să ne reîntoarcem. Nae Ionescu definea metafizica drept „acea viziune de ansamblu, acea viziune totală a existenței"[101]. Totodată, el arăta că ea oferă echilibrul în existență „acelora care şi-au ratat mântuirea", dar ea conduce la împăcare şi nu la mântuire ca experiența religioasă[102]. Arthur Schopenhauer evidenția, ca mulți alți filosofi, nevoia de metafizică a omului, pe care-l numeşte „animal metafizic"[103], răspunzând astfel concepției lui Aristotel despre om ca *zoon politikon* (animal politic).

Martin Heidegger se întreba ce este metafizica. În ceea ce priveşte filosofia, el o numeşte „ştiință a ființei" pentru a o elibera ulterior de ştiințificitate prin demonstrarea tezei că filosofia nu este ştiință, ci „a devenit liberă"[104]. Având ca obiecte libertatea, nemurirea şi Dumnezeu, metafizica nu este ştiință la Immanuel Kant.

Dacă metafizica descoperă centrul existenței în interiorul omului, teologia îl plasează în afara lui, în Dumnezeu. În atare condiții, mistica este chemată să le unească, să facă sinteza.

---

[100] *Ibidem*, p. 363.

[101] Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, Bucureşti, Editura Roza vânturilor, 1999, p. 18.

[102] *Ibidem*, p. 19.

[103] Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, vol. II, p. 291.

[104] Martin Heidegger, în *Fenomenologie şi teologie* din *Repere pe drumul gândirii*, p. 398-402.

În ceea ce priveşte mistica, Nichifor Crainic o numeşte „ştiinţa îndumnezeirii omului”[105] şi are convingerea că misticii trăiesc realul şi-l văd pe Dumnezeu în sufletul lor. Experienţa mistică este cea mai profundă dintre experienţele umane trăite. De la mistica sufletului se călătoreşte iniţiatic spre mistica adâncirii în sine şi a interiorităţii, mistica spiritului, mistica lui Dumnezeu şi mistica viziunii unităţii. Mistica nu înseamnă fantezie vizionară, ocultism, spiritism, mister ori foame de miracole. Se deosebeşte şi de sensul peiorativ dat cuvântului „misticism”. Extazul mistic este mai degrabă o enstază şi nu trebuie confundat cu manifestări patologice sau diverse tipuri de maladii psihice, esenţialul fiind contemplaţia divină, puritatea sufletească şi sfinţenia vieţii, nimic excepţional, ci totul firesc, conducând spre identitatea supremă. Mistica reprezintă o cale de acces către adevărul ultim, care este unitatea supremă şi absolută, identitatea dintre parte şi întreg, dintre sinele individual şi sinele universal. Este cea mai profundă dintre disciplinele religiei, însemnând comuniunea dintre om şi Dumnezeu. Petre Ţuţea subliniază importanţa misticii cunoaşterii, o raportează la har, de care este intim legată, sugerează înţelegerea relaţiei dintre har, chemare şi căutare, apreciază mistica pentru că transcende tensiunea dintre subiect şi obiect şi, de asemenea, accentuează că: „Istoria ne arată că certitudinea are sediul în mistică”[106].

Mistica iudaică este reprezentată de Kabbala, disociată între o doctrină secretă şi o învăţătură practică. Scopul suprem în Kabbala este cunoaşterea lui Dumnezeu. În vreme ce Kabbala teoretică se clădeşte pe două opere fundamentale: *Zohar* (Lucrarea carului) şi *Sepher Yetsirah* (Lucrarea creaţiei), Kabbala practică urmăreşte purificarea omului prin comuniunea cu divinitatea.

Mistica islamică datorează mult sufismului, dar şi unor personalităţi ca: Ibn’Arabi, Al-Hallaj şi Al-Gazzali. Filosoful islamic Al-Gazzali sublinia transformarea radicală a omului prin mistică şi oferea o utilă definiţie a acesteia: „Dorinţa şi pasiunea se sting, conştiinţa este golită de obiectele lumii şi se concentrează asupra lui Dumnezeu, iar în cele din

[105] Nichifor Crainic, *Curs de teologie mistică*, Bucureşti, Editura Universităţii Bucureşti, 1938, p. 34.

[106] Petre Ţuţea, *Omul. Tratat de antropologie creştină*, vol. II, Iaşi, Editura Timpul, 1993, p. 5.

urmă misticul este binecuvântat cu viziunea plină de fericire, astfel încât iese din sine şi sălăşluieşte în Realitatea Divină”[107].

Mistica buddhistă conține viziunea şcolii MahAyAna (marea cale), care interpretează experiența mistică prin teoria originii relaționale (*patitya samutpAda*) ca *ΣYnyatA* (vid). Golul, însă, cum arată Hajime Nakamura, „nu este neant sau anihilare, ci este acel ceva care se află la mijloc între afirmație şi negație, existență şi nonexistență, eternitate şi anihilare”[108]. Filosoful japonez avertiza că doctrina vidului în buddhism nu înseamnă nihilism, ci o deplinătate a existenței, nicidecum neantul, vidul fiind umplut cu dragoste şi compasiune de *bodhisattva*[109]. Pe de altă parte, ideea de *nirvANa* salvează buddhismul de interpretarea eronată că ar fi nihilist. Credința, pe care se fundamentează mistica buddhistă că totul este vid exprimă, de fapt, starea de echilibru perfect, de zero dintre cei doi poli, pozitiv şi negativ.

Mistica Zen buddhistă are convingerea că omul are de la început gândirea lui Buddha şi are nevoie numai de experimentarea ei concretă ori, mai profund, de trăirea acestui adevăr. Se practică, prin urmare, diverse discipline meditative, care au menirea să-l readucă la lumină pe Buddha din fiecare din noi. Maeştrii Zen dau întâietate experienței trăite prin mistică față de cuvintele şi învățătura textelor sacre. Nu discriminarea prin gândirea discursivă, ci experiența mistică, unificatoare contează în viață.

Mistica hindusă are centrul în ideea de *dharma*. Termenul a fost tradus prin „lege”, dar trebuie reținut că reprezintă „legea cosmică”, singura lege adevărată aflată la baza universului. Georges Dumézil defineşte *dharma* din unghiul vechii societăți indiene ca: ansamblul privilegiilor şi servituțiilor specifice fiecărui tip, fiecărei clase de oameni”[110]. Pentru credinciosul hindu mistica înseamnă o cufundare în oceanul firii, spiritului şi beatitudinii (*saccidAnanda*), potrivit cu

---

[107] Al-Gazzali, în TArA Chand, *Growth of Islamic Thought in India*, în SarvepAlli RAdhAkPΞNan (editor), *The History of Philosophy. Eastern and Western*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, p. 498.

[108] Hajime Nakamura, *op. cit.*, p. 39.

[109] *Ibidem*, p. 395.

[110] Georges Dumézil, *Idées romaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 45.

terminologia preferată de SwAmI VivekAnanda[111], precum şi o uniune sublimă cu Dumnezeu.

Mistica creştină are diverse aspecte. Accentul cade fie pe îndumnezeirea omului (Dumitru Stăniloae), fie pe înomenirea lui Dumnezeu (Ioan Cassian). Nikolai Berdiaev propune o importantă deplasare de accent în mistică scriind următoarele: „Misticii propovăduiau taina naşterii lui Dumnezeu în om. Dar există o altă taină - taina naşterii omului în Dumnezeu. Există o chemare a omului ca Dumnezeu să se nască în el. Dar există şi o chemare a lui Dumnezeu ca omul să se nască în el"[112]. Filosoful rus identifica în acest punct taina creştinismului, exprimată prin modelul lui Iisus Hristos. Menirea omului este, aşa cum citim în *Horologium Sapientiae*, a lui Heinrich Seuse, „*per Christum hominem ad Christum deum !*"[113]. Aceasta e calea mântuirii. Alţi mistici creştini au fost: Francesco d'Assisi, Santa Teresa de Jesús şi San Juan de la Cruz etc.

Parmenides şi viziunea sa despre unitate, despre Totul veşnic, existent, static şi noncreat, care este Unu[114], ca şi Plotin cu teoria sa despre Unu ca existenţă primordială, în liniştea lui maiestuoasă şi eternă[115], sunt alte modele de mistici. Mircea Florian, deşi o numeşte misticism, folosind un termen cu sens peiorativ în română, vede mistica drept principiul idealismului şi al panteismului, drept resortul imanenţei[116]. Misticii au subliniat structura unitară a universului şi au excelat printr-o viziunea monistă a lui. Moniştii au luminat existenţa unităţii de la baza sintezei universale. Prin mistică se intuiesc principiile absolute, esenţa fiinţei şi existenţei din univers.

---

[111] SwAmI VivekAnanda, *The Complete Works of SwAmI VivekAnanda*, vol. IV, New Delhi, MotilAl BanArsIdAss, 1937, p. 323.

[112] Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei*, traducere de Anca Oroveanu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 130.

[113] Heinrich Seuse, în Nichifor Crainic, *Curs de mistică germană*, în „Astra", nr. 1, Braşov, 2000, p. 76: „de la Hristos omul la Hristos zeul".

[114] Parmenides din Elea, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 220.

[115] Plotin, în Grigore Tăuşan, *Filosofia lui Plotin*, Iaşi, Editura Agora, 1993, p. 48.

[116] Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Regale pentru Literatură şi Artă, 1946.

7. *Ideea de unitate*

Cu privire la relația dintre Dumnezeu şi om, ea se manifestă fie pe calea devoțiunii prin rugăciune, fie a misticii prin meditație. Trăirea religioasă, cu toate că mult mai mult decât un sentiment, are şi ipostaza acestuia, dar într-o îmbinare sublimă a finitului cu infinitul sau, cum spunea Friedrich Schleiermacher, a dependenței absolute cu gustul infinitului[117].

Între om şi Dumnezeu nu există o diferență de calitate, ci de cantitate, aceea dintre parte şi întreg. Unitatea calitativă este conferită de spirit. Esența spiritului nu se găseşte în afara lui, în reprezentare, aşa cum o explica G. W. F. Hegel[118], ci în subiect, nu în predicat, în sine, nu în exprimare şi manifestare. Spiritul există prin el însuşi, nu prin formele sale de expresie şi el simbolizează suprema identitate.

Adevărata identitate a fiecăruia dintre noi este dată de natura divină a sufletului. Ea este, de fapt, identitatea supremă dintre sinele individual şi sinele universal, dintre parte şi întreg, dintre om şi Dumnezeu.

În ceea ce priveşte relația dintre sufletul uman şi Dumnezeu, Olivier Lacombe distingea trei direcții majore: 1) *creştinismul* - diferența ontologică dintre sufletul uman şi Dumnezeu, deşi putem descoperi în *Biblie* ideea identității supreme[119]; 2) *hinduismul* - sufletul uman este unul şi acelaşi cu Dumnezeu (echivalența *Atman=Brahman*); 3) *buddhismul* - doctrina inexistenței sufletului (*anAtmavAda*), enunțată de Buddha celor cinci fideli discipoli la SarnAth imediat după iluminare[120]. În vechea cultură egipteană regăsim aceeaşi idee a identității dintre Dumnezeu şi sufletul omului în *Cartea morților*, unde se spune la un moment dat: „Eu sunt eternitatea,/ eu sunt Râ,/ care a venit

---

[117] Friedrich Schleiermacher, *Discours sur la religion*, traducere, Paris, 1944, p. 152.

[118] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere, Bucureşti, Editura Iri, 2000, p. 3.

[119] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ioan X, 30 şi 38 şi Luca XVII, 21, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 1220.

[120] Olivier Lacombe, *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1979, p. 9.

din Noun,/ şi sufletul meu este Dumnezeu"[121]. În religia Amazulu cuvântul *simunye* este fundamental şi înglobează sensul identităţii supreme, însemnând „împreună"[122].

Scopul nu este unirea cu Dumnezeu, ci reîntoarcerea la unitatea eternă, care-l are pe Dumnezeu drept cel mai reprezentativ model, deci nu un *deo unitum* (unit cu Dumnezeu), ci *cum deo unum ac idem* (cum Dumnezeu este unul, tot astfel omul), conform cu terminologia consacrată de Meister Johann Eckhart[123].

Eliberat de ego, de orice dualitate, multiplicitate, diferenţiere şi diversitate, spiritul omului se contopeşte sublim cu Dumnezeu. Aceasta este cea mai adâncă şi cea mai înaltă trăire. Nu este greu să ajungi la ea, dar este aproape imposibil s-o păstrezi şi în acest punct rezidă suferinţa şi drama umană.

Remus Rus subliniază cele două căi dinspre Dumnezeu spre om şi invers prin două elemente de bază ca: „participarea iubitoare şi iertătoare a lui Dumnezeu la viaţa omului, dar şi participarea prin dăruire totală a omului la viaţa divină"[124].

Relaţia cu divinul, totuna cu sacrul în cele din urmă, este cea care prevalează. Există două concepte diferite, sacrul şi divinul, *das Heilige*, *sacer*, la genul neutru şi *der Heilige*, *sanctum*, la genul masculin. Wilhelm Dancă socoteşte că *sanctum* este valoarea maximă a divinului, în vreme ce *sacer* este valoarea reflectată a divinului[125]. Considerăm că mai degrabă *sanctum* semnifică transcendenţa, divinul, iar *sacer* - imanenţa, sacrul. În ceea ce priveşte raportul dintre sacru şi divin, accentul nu trebuie să cadă nici pe separarea lor ca în religiile monoteiste, nici pe confuzia lor ca în religiile indigene, ci pe integrarea lor într-o

---

[121] *The Book of the Dead*, 153 b, editată de B. E. A. W. Budge, în Max Guilmot, *Le message spirituel de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions Hachette, 1970, p. 143.

[122] *Zulu Tribal Heritage*, Cape Town, Struik Publishers Ltd., 2000, p. 29.

[123] Rudolf Otto, *Mistica Orientului şi mistica Occidentului*, traducere de Mihail Grădinaru şi Friedrich Michael, Iaşi, Editura Septentrion, 1993, p. 86.

[124] Remus Rus, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 530.

[125] Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Bucureşti, Editura Ars Longa, 1998, p. 113.

structură unitară. Scopul ar fi revelarea divinului în om sau *théosis* (îndumnezeirea) de care vorbea Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dar îndumnezeirea, cum arată Dumitru Stăniloae, „nu stă într-o dilatare fizică, substanțială a naturii omenești, ci într-o purificare și intensificare spirituală. (…) o trezire și o amplificare a puterilor spirituale ce stau amorțite în firea noastră”[126]. Îndumnezeirea este văzută de Dumitru Stăniloae ca o creștere continuă a dragostei din ea însăși. În aceeași măsură în care sporește dragostea divină, tot astfel și capacitatea de iubire a omului. Dumitru Stăniloae mizează pe eliberarea îndumnezeirii omului de tirania conceptelor și pe exprimarea ei prin iubire. El așează la baza îndumnezeirii firii omenești problema chenozei, a smereniei, cea care preschimbă firea dumnezeiască în fire omenească. Prin smerenie dumnezeirea a pogorât în umanitate. Înnobilarea se produce, însă, nu din afară, ci dinlăuntrul omului prin îndumnezeirea firii sale. Dumitru Stăniloae interpretează chenoza ca o autorestrângere a puterii lui Dumnezeu. Renunțarea la această putere directă conduce la înlocuirea ei cu iubirea. Chenoza ajută la împletirea dintre firea dumnezeiască și cea omenescă, la comunicarea și comuniunea lor și, totodată, înlesnește manifestarea îndumnezeirii omului în cele din urmă. De asemenea, Sfântul Grigorie Palama este văzut în interiorul isihasmului creștin ca exemplu al triumfului viziunii moniste despre omul chemat pe pământ să se bucure de roadele îndumnezeirii[127]. Potrivit Sfântului Athanasie scopul suprem al vieții omului este îndumnezeirea, realizată prin har și după modelul lui Iisus Hristos[128].

Conceptul *théosis* (îndumnezeirea), prezent în creștinismul ortodox, indiferent creștinismului catolic, este aprig contestat de reformați și protestanți, socotit drept naturalizare a harului. Dificultățile receptării ei în teologia reformată și protestantă sunt identificate de Hans-Dieter Döpmann în influența nominalismului medieval și respectiv a lui Immanuel Kant, care tranșează prin exprimarea opoziției dintre intelect și

---

[126] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 187.

[127] Dumitru Stăniloae, *Sfântul Grigorie Palama. Viața și scrierile lui*, în *Filocalia*, vol. VII, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977, p. 211.

[128] Mihai D. Vasile, *op. cit.*, p. 245.

sensibilitate, personal şi ontologic, etic şi fizic, spre deosebire de patristică[129].

Prezenţa în om implică prezenţa în acte, faptul că Dumnezeu este mai presus de bine şi rău, de orice fel de atribute, dar rămâne imanent. Gerardus Van der Leeuw afirmă convingător că Dumnezeu înseamnă experienţa trăită, iar forma de expresie a acesteia este puterea spirituală[130].

8. *Ideea de om*

a. *Omul religios*

Preocuparea pentru stabilirea fundamentului fiinţei umane este veche şi de mare însemnătate. Esenţa umană poate fi privită dintr-o multitudine de puncte de vedere. *Homo faber* este omul care confecţionează unelte. Stăpânirea focului a reprezentat un moment crucial pentru om şi omenire. Apoi, vânătoarea a determinat diviziunea muncii după sex (bărbaţii aduceau carne, iar femeile – fructe şi rădăcini), acest lucru intensificând procesul de umanizare. Alte identităţi ale omului sunt: *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo economicus* şi *zoon politikon* (animal politic). Celebra denumire de *homo sapiens* prezintă omul drept cea mai importantă fiinţă din univers. Anticii, pentru a reliefa importanţa omului şi modul său de manifestare, l-au văzut ca microcosmos, ca entitate ce concentrează în sine toate elementele universului, aparţinând atât lumii materiale, cât şi celei spirituale. Conceptul de *homo ludens* defineşte omul ca fiinţă care se joacă sau se amuză pe sine. De aici a derivat arta. Oamenii au fost mai apoi recunoscuţi, de asemenea, şi ca fiinţe religioase şi simbolice, apărând conceptele de *homo religious* şi *homo symbolicus*. Dacă privim spre cele mai îndepărtate momente ale umanităţii, descoperim caracteristici şi activităţi care demonstrează eforturile concentrate ale omului de a-şi orienta viaţa în relaţie cu sacrul. De la morminte până la picturile din peşteri, găsim semne evidente ale rădăcinilor religioase ale umanităţii. O anumită conştiinţă exclusiv antropologică prezentă în lumea creştină a creat conceptul de *homo deus* (om-zeu), ce reprezintă condiţia şi destinul vieţii noastre. Modelul este Mântuitorul Iisus Hristos. Lumea antică nu cunoştea un astfel de raport

---

[129] Hans-Dieter Döpmann, în Antonie Plămădeală, Mircea Păcurariu, Ioan I. Ică, *op. cit.*, p. 259.

[130] Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p.153.

față de om. Creştinismul a întors întreaga lume spre om şi a făcut din om soare al lumii[131]. Totuşi, antropocentrismul trebuie înlocuit cu teofanismul şi cosmocentrismul. S-a impus mai apoi conceptul de *homo humanus* (om uman).

Mircea Eliade, pe care Constantin Noica îl compara cu G. W. F. Hegel, românul având asupra sa „tăria faptelor”, pe când germanul - „tăria speculațiilor”[132], propune o reîntoarcere la învățătura societăților arhaice în vederea recuperării sacrului, a cosmomorfismului uman, a statutului omului ca *homo religiosus* (om religios), în ciuda definiției sale ca *zoon politikon* (animal politic) din lumea civilizată modernă.

Funcția de bază a sacrului este medierea între realitatea transcendentă şi omul religios. Această mediere se exprimă cu predilecție prin: mit, ritual şi simbol. *Homo religiosus* este omul legat profund de sacru prin existența sa. El este subiectul experienței religioase şi al trăirii religioase, spre deosebire de omul contemporan care refuză transcendența şi trecerea, se construieşte în istoria evenimențială, socotindu-se subiect şi agent al istoriei. Omul religios se găseşte la întâlnirea dintre axa verticală şi cea orizontală, trăieşte sub semnul spiritualității şi este însetat de adevăr şi de semnificațiile sale. Toate activitățile lui sunt sacramente, căci se află permanent în comunicare cu zeii şi participă la sfințirea lumii. Impulsionat de nevoia de centru, de voința de a fi în centrul universului, omul religios sacralizează spațiul şi-şi cosmicizează existența, iar lumea sa devine „un tărâm al sacralității, ordinii şi structurii, opus haosului profanului”[133].

Homo religiosus se străduieşte să ajungă periodic în acel *illud tempus,* în timpul originar, în clipa desăvârşită în care s-a creat totul. Timpul originii este prin excelență timpul cosmogoniei, clipa în care a apărut lumea. Omul religios redevine periodic contemporan cu zeii, transcende timpul istoric şi ajunge să trăiască în timpul care nu se scurge.

---

131 Patrick T. Burke, *The Major Religions*, Oxford, Blackwell Publishing-House, 1996, p. 287.

132 Constantin Noica, *Adevăratul înțeles al sacrului*, în *Istoricitate şi eternitate*, Bucureşti, Editura Capricorn, 1989, p. 219.

133 Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade*, London, Mac Millan Academic and Professional Ltd., 1992, p. 103.

Nostalgia perfecţiunii începuturilor explică reîntoarcerea *in illo tempore*. Omul religios trebuie să imite modelul zeilor pe baza principiului filosofic *imitatio Dei*, să facă ceea ce au făcut aceştia la începuturile lumii. Pentru omul religios viaţa este cea mai mare taină din univers, iar moartea nu e privită în mod tragic ca un sfârşit, ci ca o continuare a vieţii într-un al plan de existenţă: „Moartea omului şi cea a umanităţii sunt indispensabile regenerării lor. O formă, oricare ar fi ea, din chiar faptul că există ca atare şi că durează, slăbeşte şi se uzează; ca să-şi recapete vigoarea, trebuie să fie reabsorbită în amorf, fie şi numai pentru o clipă; să fie reintegrată în unitatea primordială din care a ieşit; cu alte cuvinte, să reintre în *haos* (în plan cosmic), în *orgie* (în plan social), în *întuneric* (pentru seminţe), în *apă* (botezul pe plan uman, *Atlantida* în plan istoric)"[134]. Omul religios îşi trăieşte existenţa pe două planuri: viaţa umană şi viaţa transumană, reprezentând participarea activă la existenţa întregului cosmos. Fiinţarea omului arhaic este deschisă spre lume. El nu trăieşte niciodată singur pentru că în el trăieşte o parte a lumii. Fiecare acţiune umană îşi are un corespondent în lumea zeităţilor.

Bryan S. Rennie vede *homo religiosus* ca simbol al umanităţii în general[135]. Conceptul de *homo religious* nu este reducţionist pentru că este integrator. Definirea omului ca om religios, plasarea religiozităţii la baza fiinţei nu este exclusivistă, ci include toate celelalte identităţi ale omului într-o relaţie de tip întreg - părţi componente. Identitatea de om religios îl ajută pe om să-şi creeze un ideal în viaţă, să-şi cosmicizeze existenţa (să-i imprime ordine şi siguranţă) şi să-i confere sens.

Paradigmă care ne ajută să înţelegem ideea trăirii, *homo religiosus* „*représente l'homme total*" (reprezintă omul total), în viziunea lui Mircea Eliade, care defineşte omul ca om religios[136]. Omul total în viziunea lui Lucian Blaga ar fi omul cultural, creaţia culturală fiind esenţa omului. Totuşi, în definirea fiinţei umane, religiozitatea în sensul credinţei are primatul în faţa creativităţii, nu toţi oamenii fiind creativi.

---

[134] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri şi repetare*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 88.

[135] Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, Albany, The State University of New York Press, 1996, p. 41.

[136] Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 27.

b. *Omul areligios*

În concepția lui Charles Darwin, omul apare ca ultimul produs al unui proces mecanic evolutiv. Omul contemporan şi-a desacralizat treptat existența, încercând să se elibereze de superstițiile strămoşilor săi. El este marcat de negări şi refuzuri ale realităților sacre, de care încearcă în continuu să se lepede. El este omul areligios şi se socoteşte doar subiect şi agent al istoriei, întrucât nu recunoaşte nici o chemare către transcendență. Totodată, el consideră că sacrul este o piedică în calea libertății sale. Majoritatea celor fără Dumnezeu sau fără religie, au însă în continuare, în mod inconştient, un comportament religios. Nu există profan în stare pură. Se pune întrebarea dacă existența omului modern mai este încărcată de vreun sens sau are un destin tragic. El trăieşte în istorie, dar în istoria evenimențială, fără încercarea de a o aboli. În esență, istoria înseamnă memorie şi nu eveniment. Mircea Eliade arată că „pentru omul tradițional, omul modern nu oferă nici tipul unei ființe libere, nici al unui creator de istorie"[137].

Omul areligios este marcat de o criză profundă a sensului. Descoperirea modernității, mirajele civilizației au condus către un progres material, dar şi către desacralizare, pierderea reperului, confuzia valorilor, ignorarea esenței existenței umane şi chiar către haos. Dintre caracteristicile civilizației de azi, care adeseori ignoră valorile culturale, se impun dictatorial tehnicismul şi materialismul. Omul este redus la funcțiile maşinii. El devine robot. Totodată, se absolutizează rolul cuceririlor tehnicii, văzută ca scop nu ca mijloc, iar banii sunt luați drept valoare supremă. Multe vieți se irosesc cu intenția voită de a face cât mai mulți bani, de a profita de o poziție socială în detrimentul celorlalți. Ipocrizia, egoismul, aroganța şi ignoranța, cele mai crunte defecte umane, sunt privite drept calități. Extremismul şi excentricitatea sunt considerate valori. Instituțiile de stat concentrează puterea şi în fața lor individul pare o fărâmă. Nu numai că nu mai este ascultat, ci este umilit şi tratat cu dispreț. Colectivitatea, masa, cantitatea, mărimea contează, individul fiind strivit. Acestea se ascund în spatele unor legi, care nu sunt universale, aşadar sacre, ci relative, plămădite tot de oameni. Societatea este clădită pe baze materiale, nu spirituale şi de aceea se clatină înaintea valorilor absolute, în primul rând a libertății. Modelul pe care-l propunem nu este

[137] *Idem*, *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri şi repetare*, p. 150.

sihăstria, ci aşezarea comunităţilor umane pe alt fundament. Legăturile spirituale sunt cele trainice. Familia trebuie să fie centrul, nu statul. Dragostea, prietenia sunt perene şi pe ele este necesar să clădim. Socialul, economicul, politicul mizează pe ruptură şi conduc la haos, câtă vreme religiosul se înalţă pe unitate şi este singurul rezistent. Religia, însă, în esenţa ei este individuală şi tainică, nu instituţională şi publică. Religia nu înseamnă reguli, obligaţii, tabuuri, ci drepturi, libertăţi, altfel şi-ar perima sensul de bază. Educaţia este cea care fixează de timpuriu anumite norme de convieţuire, nicidecum religia, ce are menirea să povăţuiască, să conducă omul spre mântuire.

Omul are nevoie stringentă de a se umaniza, de a redeveni *homo humanus* după o perioadă adâncă şi lungă de înstrăinare de esenţa sa, datorată pragmatismului, materialismului, ateismului şi pozitivismului ştiinţific. Este nevoie de reîntoarcerea la statutul religios al omului, de recuperarea sacrului şi revalorizarea legăturii trainice a finitului cu infinitul exprimată prin ideea cosmomorfismului. S-a pierdut astăzi valoarea cosmică perenă, transcendentul. Trăirea este înlocuită cu distracţia, amuzamentul, cu forme superficiale, dar guvernate de plăceri profane. Omul de azi adesea confundă mijloacele cu scopul. Eficacitatea, profitul şi interesul guvernează nestingherite. Redresarea lumii moderne n-ar trebui să înceapă de la domeniul social. O boală se vindecă pornindu-se de la cauză, iar nu de la efecte. Aşadar, haosul economic, politic şi social se îndreaptă prin căutarea soluţiei în metafizică şi în mistică sau mai exact în raportul omului cu sacrul, cosmosul, sinele şi spiritualitatea. René Guénon, în cartea sa *La crise du monde moderne* (Criza lumii moderne), povăţuia pe omul contemporan că ar fi bine să fie preocupat de principii şi nu de consecinţe şi să caute rezolvarea crizei sale existenţiale altundeva decât în materialitate[138].

O trăsătură caracteristică a societăţii de azi este că omul a devenit mult mai izolat şi se simte singur. Uzul şi abuzul sunt două arme folosite de către societate pentru a controla individul. În ţările estice domină abuzul îndeosebi al conducerii politice, omul pierzându-se în psihologia mulţimii ca animalul în turmă. În ţările vestice se întrebuinţează uzul de către sistemele economice cu predilecţie, iar omul devine un robot, un

---

[138] René Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, Éditions Gallimard, 1946, p. 124.

sclav al muncii adeseori numai pentru interes material, irosindu-şi astfel viaţa. Sunt oameni care-şi irosesc viaţa muncind până la epuizare, iar alţii distrându-se exagerat. Fără îndoială, există valori în lumea contemporană, iar civilizaţia nu este apusul culturii, cum apărea la Oswald Spengler. Progresele ştiinţei şi tehnologiei nu trebuie ignorate.

Omul contemporan, însă, este tulburat de ideea morţii şi decade uneori chiar în disperare, iar alteori în inconştienţa sfârşitului implacabil. Pentru *homo religiosus* moartea este iniţiatică, un pasaj către un alt mod de existenţă. Moartea se îngemănează firesc cu viaţa, ca o continuare a acesteia. Ea este urmată de o renaştere. Nu împotriva morţii ar trebui să luptăm, ci a mirajelor ce ne fac să ne irosim viaţa şi ne răpesc sensul adevărat al trăirii.

Angoasa în faţa neantului este un fenomen specific modern. În religie, în general, moartea nu este niciodată înţeleasă ca un sfârşit absolut, ca neantul. Moartea este mai degrabă un ritual de trecere către o altă modalitate de a fi şi de aceea se află în relaţie cu simbolismele şi ritualurile de iniţiere, de renaştere sau de reînviere. Pentru omul arhaic ea înseamnă iniţierea. Dar pentru lumea modernă, moartea este golită de sensul ei religios şi asimilată sfârşitului implacabil, neantului. În faţa neantului omul modern este paralizat. În unele religii omul participă prin moartea sa la Fiinţa absolută şi, astfel, el trăieşte moartea ca pe un prag de trecere de la un nivel de existenţă la altul superior. Aceasta nu înseamnă valorizarea morţii, ci pregătirea pentru această experienţă majoră pentru a o întâmpina cu înţelepciune, detaşare, pace, seninătate şi serenitate.

Ruperea de arhetipuri şi de structuri simbolice nu-l ajută pe om să se regăsească pe sine. Din contră, îl izolează în univers şi-n realitate, iar el se depărtează de esenţa sa, până la a-şi pierde identitatea. Uitarea este principalul mecanism al desacralizării. Religiosul ajunge să fie transferat în sfera esteticului, dacă nu să coboare în inconştientul uman. Refugiul religiosului îl reprezintă visele şi imaginaţia. O dată evacuat religiosul din existenţa omului contemporan, este plasată în locul său o adevărată mitologie a materiei. Stanislas Deprez întrevede două căi de urmat pentru omul contemporan, areligios: „(...) fie a continua desacralizarea pentru a produce un om raţional, în întregime eliberat de superstiţiile sale, dar şi total relativist şi neposedând nici un fel de valoare la care să se raporteze, ceea ce antrenează apariţia unei frici noi, aceea de istorie; fie să redescopere importanţa lui *homo religiosus* şi să înţeleagă cum acesta

acționează în fața crizelor care marchează implacabil întreaga existență"[139]. Prin urmare, fie nihilismul, fie conştiinţa sacrului sunt singurele opțiuni valabile pentru omul de azi pentru a ieşi din criza sa profundă. Conform cu Douglas Allen, varianta exemplară care rezolvă orice fel de criză existențială a omului este religia[140].

Conceptul *homo religiosus* nu este o simplă abstracțiune. Religiozitatea este esența ființei umane. Negarea statutului religios al omului semnifică negarea propriei identități şi negarea de sine.

c. *Sfântul şi sacerdotul*

Există două modele de viață de urmat pentru cei meniți să conducă umanitatea. Unul este acela al *sfântului*, iar celălalt al *sacerdotului*. În sfânt este revelată transcendența lui Dumnezeu şi slava lui, pe când în sacerdot imanența lui Dumnezeu şi lucrarea lui. Primul are calitatea supremă a detaşării şi a răcelii cosmice, iar celălalt a comunicării şi a căldurii umane.

Primul model este al omului care a ales retragerea dinaintea celor lumeşti şi trecătoare. El urmează mai degrabă detaşat, decât egoist şi indiferent, calea sa personală spre mântuire. Călugărul şi isihastul în creştinism preferă să se reîntoarcă la puritate, la simplitate, la natură şi-şi trăiesc viața departe de zgomotele civilizației. În buddhism condiția de *arhat* (merituos) se încadrează în această primă categorie, pe când în hinduism există mai multe experiențe de acest tip: asceți, înțelepți, învățați şi yogini etc., adică *muni, PΞi, sAdhu, guru*.

Al doilea model este al omului care a ales implicarea în cele lumeşti şi efemere pentru a transmite şi altora învățătura. Altruismul caracterizează această cale, întrucât mântuirea celorlalți este finalitatea. Preotul, părintele, prelatul în creştinism ilustrează această categorie. În buddhism condiția de *bodhisattva* (ființă iluminată), iar în Yoga cea de *jIvanmukti* (eliberat în viață), aparțin clasei celor ce se întorc în lume şi-i ajută pe ceilalți să se mântuiască.

Oamenii obişnuiți nu suntem obligați să alegem una sau alta dintre aceste două modele de viață, ci să ascultăm cu smerenie de aceşti oameni, să le respectăm şi să le urmăm povețele.

---

[139] Stanislas Deprez, *Mircea Eliade: la philosophie du sacré*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 19-20.

[140] Douglas Allen, *op. cit.*, p. 217.

Burebista asculta sfatul lui Decaineos (Deceneu). Regalitatea era sacră în trecut, regele, împăratul fiind trimisul lui Dumnezeu pe pământ. Regele RAjarAja I din sudul Indiei a construit temple pentru a-şi spăla păcatul crimelor făcute de el şi oştenii săi în războaie. Împăratul AΣoka a contribuit substanţial la propovăduirea şi răspândirea buddhismului chiar şi dincolo de graniţele de atunci ale Indiei. Împăratul moghul Akhbar era recunoscut pentru toleranţa sa faţă de alte religii decât islamul, căreia îi aparţinea.

d. *Virtuţile*

Potrivit cu învăţătura Sfinţilor Părinţi, virtuţile sunt expresiile umane ale atributelor lui Dumnezeu. Prin virtuţi Dumnezeu se pogoară în om, iar omul se înalţă la Dumnezeu. Dumitru Stăniloaie se exprimă poetic despre ele: „Virtuţile sunt aripile cu care omul zboară tot mai sus în lumina lui Dumnezeu, în timp ce conştiinţa sa se adânceşte”[141].

Dintre acestea numim: înţelepciunea, seninătatea, serenitatea, pacea interioară, detaşarea, compasiunea, altruismul, generozitatea, bunătatea, blândeţea, calmul, răbdarea, mila, iertarea, smerenia, simplitatea, inocenţa şi puritatea etc.

Între virtuţile sufleteşti Sfântul Ioan Damaschin fixează patru generale: bărbăţia, prudenţa, cumpătarea şi dreptatea, din care se nasc apoi: credinţa, nădejdea, dragostea, rugăciunea, smerenia, blândeţea, răbdarea, bunătatea, nemânierea, cunoştinţa dumnezeiască, neiuţimea, simplitatea, netulburarea, nefăţărnicia, neînfumurarea, nemândria, nepizmuirea, neviclenia, neiubirea de argint, compătimirea, milostenia, generozitatea, neîntristarea, sfiala, evlavia şi dorul după Împărăţia lui Dumnezeu ş.a.[142]. Calităţile trupeşti sunt definite de Sfântul Damaschin drept unelte ale virtuţilor: înfrânarea, postul, foamea, setea, privegherea, mâncarea puţină, mulţumirea cu o singură haină, băutura numai de apă, sărăcia, neaverea, austeritatea, neîmpodobirea, neiubirea de sine, singurătatea, liniştea, mulţumirea cu ce ai, tăcerea şi sănătatea trupească etc.[143]. Potrivit lui Grigore Sinaitul, scara mică a virtuţilor are patru trepte care duc la

---

[141] Dumitru Stăniloaie, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, p. 64.

[142] Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat şi de suflet folositor*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. IV, Bucureşti, Editura Harisma, 1994, p. 204.

[143] *Ibidem*, p. 205.

desăvârşire: a) lepădarea - ridică din iad pe cel ce zace acolo şi slobozeşte pe cel robit de bunuri materiale; b) supunerea - slujirea lui Hristos; c) ascultarea - lucrează prin porunci şi d) smerenia - împărăteasa virtuţilor[144]. Cetatea virtuţilor cuprinde: bărbăţia, chibzuinţa, neprihănirea şi dreptatea[145].

În *Yoga SYtra*, Patañjali definea Yoga ca „încetarea stărilor psiho-mentale ale conştiinţei" (*yogaΣcittavPttinirodhaH*) şi preciza că acestea sunt următoarele: 1) ignoranţa (*avidyA*); 2) egoismul (*asmitA*); 3) ataşamentul (*rAga*); 4) aversiunea (*dveΣa*); 5) dorinţa de a trăi (*abhiniveΣa*), în sensul complacerii în existenţa profană şi în ciclul samsaric[146]. În locul voinţei de a trăi, *Weltlust* (poftă de viaţă) sau celebra *Wille* (voinţă) din filosofia lui Arthur Schopenhauer[147], inzii aşează dorul de mântuire şi nemurire. Toate aceste stări psiho-mentale sunt *kleΣa* (cauze ale suferinţei), iar prin distrugerea lor este eliminată suferinţa[148]. SurendranAth Dasgupta susţine întemeiat că din aceste stări rele provin faptele, acţiunile (*karmA*)[149], ce au o conotaţie negativă în soteriologia indiană. Stările psiho-mentale produc răul şi trebuie înainte de orice înlăturate pentru cultivarea după aceea a virtuţilor în drumul spre *mokΞa* (eliberare).

Pentru a se ajunge la suprema calitate, omul trebuie să îndeplinească patru reguli majore, potrivit daoismului. Lao-Tze, în capodopera sa *Dao De Jing* (Calea veritabilă şi virtutea fundamentală), le numeşte astfel: 1) eliberarea de egoism (*wu si*); 2) eliberarea de pasiuni (*wu yu*); 3) adoptarea supleţii (*gui rou*) şi 4) adoptarea simplităţii (*gui jian*)[150].

---

144 Grigore Sinaitul, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, vol. VII, p. 139.

145 *Ibidem*, p. 120.

146 Patañjali, *Yoga SYtra* II, 3, tradusă din sanscrită de Constantin Făgeţan, Bucureşti, Editura Alfa Sirius Impex şi Informaţia, 1993, p. 123.

147 Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, vol. I, p. 126.

148 Mircea Itu, *Indianismul lui Eliade*, Braşov, Editura Orientul latin, 1997, p. 251.

149 SurendranAth Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, New Delhi, MotilAl BanArsIdAss, 1988, p. 266-267.

150 Lao Tze, *Dao De Jing* (Calea veritabilă şi virtutea perfectă), tradusă din chineza veche de Ilie Vasile-Drugan, Bucureşti, Editura Imperator, 1999, p. 12.

V. **Istoria ca viață spirituală**

Paradoxul ființei umane este a trăi în istorie şi a aspira la depăşirea ei. Condiția umană este, aşadar, ambivalentă prin apartenența tragică la timpul şi istoria cronologică, pe de-o parte, şi prin voința de a evada din ele şi speranța de mântuire, pe de alta. Îngrădirile aduse de istoria evenimențială, timpul linear, istoric şi condiția umană marchează dramatic viața omului. Acesta caută libertatea, nemurirea şi mântuirea, care se află dincolo de limitele existenței profane guvernate de istorie, timp şi destin. Prin existența noastră mundană lăsăm impresia că suntem condamnați să trăim într-o istorie implacabilă. De aceea simțim nevoia de a ne apăra împotriva vicisitudinilor acestei istorii, de a căuta căi pentru a evada din istoria profană. Salvarea poate fi realizată prin simbol, mit, rituri şi arhetipuri. Calea este luminată de o conştiință religioasă autentică.

Mircea Eliade nu împărtăşeşte punctul de vedere al lui G. W. F. Hegel potrivit căruia sensul salvării sinelui este prin a rămâne în istorie şi în existența lumească. Astfel, filosoful român al religiei propune o altă cale: salvarea sinelui prin transcenderea timpului şi a istoriei. Martin Heidegger deplânge soarta tragică a omului şi nu întrevede nici o posibilitate de transcendere a istoriei. Mircea Eliade se detaşează de filosofia existențialistă şi, într-un spirit optimist, găseşte două soluții remarcabile de a depăşi istoria profană: creativitatea şi imaginația. Savantul român al religiilor este preocupat de sensul istoriei şi de trecerea de la semnificația de constrângere la cea de libertate, aşa cum scoate în evidență Roberto Scagno[151]. Atunci când foloseşte expresiile sale preferate: *la terreur de l'histoire* (teroarea istoriei)[152], *la chute dans le Temps et la roue des existences* (căderea în Timp şi în roata existențelor)[153] şi *la sortie du temps* (ieşirea din timp)[154], Mircea Eliade se referă la istoria

---

[151] Roberto Scagno, *Libertà e terrore della storia: genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Torino, 1982.

[152] Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, p. 171.

[153] *Idem*, *Aspects du mythe*, Paris, Éditions Gallimard, 1963, p. 112.

[154] *Idem*, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Éditions Gallimard, 1952, p. 97.

evenimențială şi la timpul ca durată sau la istoria profană (istoricism) şi la timpul profan (curgere). Abolirea timpului şi a istoriei se realizează prin eterna reîntoarcere la istoria sacră primordială întrupată în mituri.

Mitologia se găseşte la baza religiei. Centrală în interpretarea mitului este interpretarea istoriei. Mitul are un puternic conținut de adevăr, învăluit într-o poveste. Istoria mitică înseamnă istorie sacră şi se distinge de istoria profană, temporală, ireversibilă. Datele mitice sunt, totuşi, date istorice. Esența anistorică a mitului precedă existența istorică. Esența mitică este atemporală şi oferă modele exemplare pentru existența temporală şi istorică. Procesul mitizării este o transfigurare a istoricului în transistoric, un exemplu elocvent fiind mitizarea personajelor istorice. Regenerarea periodică în societățile arhaice se făcea prin repetiție, prin anularea timpului ca durată şi prin revalorizarea timpului ca rotund, ciclic şi cosmic. Pe de altă parte, istoria profană se clădeşte pe sensul opresiv şi terifiant al timpului trecător, ireversibil, văzut ca durată.

Este mai autentic pentru om a trăi în termenii exemplarității transcendente a modelelor mitice şi religioase, transcendente, atemporale şi transistorice decât a se identifica cu dimensiunea temporală şi istoricistă a existenței profane. Astfel, experiența structurilor mitice, simbolice anistorice ale sacrului ne poate vindeca de teoroarea istoriei concrete şi de anxietatea existențială.

Nu doar istoria mitică este sacră. Iudaismul oferă un foarte interesant model, regăsit şi amplificat în creştinism: istoria văzută ca teofanie. Istoria nu mai este privită ca a) un ciclu mitic care se repetă *ad infinitum*, ci ca b) o serie de teofanii. Evenimentele vieții omului sunt manifestări ale lui Dumnezeu. În ceea ce priveşte creştinismul, adesea este luminată prezența lui Dumnezeu în istorie. Dumitru Stăniloae exprimă această idee metaforic: „Paşii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie”[155].

Se pot distinge trei semnificații ale istoriei în înțelesul uzual al termenului: a) *istoria ca cronică* (cronologia); b*) istoria pozitivistă ca evoluție*, care neglijează intențiile umane şi sensurile interne şi c) *istoria plenară*, care e explanatorie şi reprezintă o istorie care conferă sens. Totodată, se impune trasarea diferenței între istorie şi istoricism. Trebuie,

[155] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi Românism*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1939, p. 311.

însă, aduse în discuție şi alte dimensiuni ale istoriei. Esențiale sunt sacralitatea istoriei şi caracterul ei existențial. De asemenea, istoria ca memorie, conştiință de sine şi trăire. Istoria personală, subiectivă a fost mereu ignorată în folosul istoriei colective. Experiențele religioase sunt manifestate în istorie. Aceasta poate fi văzută ca identică, în cele din urmă, cu trăirea spirituală. În viziunea lui Lucian Blaga, care propunea „boicotul istoriei" prin modelul ilustru al satului românesc, istoria trebuie revalorizată ca act spiritual[156]. Lucian Blaga deosebea două modele de istorie: a) *istoria inevitabilă*, care se produce fără voința omului şi este expresia puterii destinului şi b) *istoria ca act spiritual*, legată de faptele şi conduita omului, expresie a voinței acestuia. Prima este o istorie exterioară, cea de-a doua fiind interioră în raport cu omul şi viața sa. Viziunea despre istorie ca act spiritual înseamnă „ieşire din lume şi din istorie, act de desfacere din contingențele individualismului şi din mrejele lumii sensibile"[157].

Istoria ajunge să nu mai însemne informare, ci formare. Ea nu se mai reduce la o suită de evenimente profane ca: domnii, războaie, crime şi violență. Se identifică sublim cu viața spirituală a omului. În istorie nu se va mai vorbi exhaustiv numai de personalități sumbre ca: Alexandru cel Mare, Genghis-Khan, Napoleon Buonaparte, Hitler sau Stalin, ci şi de personalități luminoase ca: Buddha, Moise, Iisus, Zarathustra sau Mahomed.

Intrarea Orientului în istorie este celebrată de savanți. Ea, însă, ar trebui continuată de o intrare a Occidentului în transistorie sau într-o istorie spirituală. Devalorizarea istoriei profane se face fie prin *revalorizarea istoriei ca sacră, ca viață spirituală* (a), fie prin *accesul în transistorie* (b). O altă metodă este *reîntoarecerea la anistorie* (c), prezentă şi la istoricul italian al religiilor Ernesto de Martino în conceptul deistorificării prin mit şi rit.

Bryan S. Rennie deosebeşte două clase: a) *istoria ca evenimente antecedente* şi b) *istoria ca experință trăită* şi evidențiază mai multe semnificații ale istoriei: 1) experiență personală; 2) totalitate a experiențelor umane; 3) succesiune cronologică a evenimentelor unice şi ireversibile din lumea exterioară; 4) descriere adecvată a tot ceea ce a trecut în decursul

[156] Lucian Blaga, *Ființă istorică*, în *Opere* XI, *Trilogia cosmologică*, Bucureşti, Editura Minerva, 1988, p. 359

[157] *Ibidem*.

timpului şi 5) ilustrare a acelor evenimente care sunt considerate ca determinante[158].

În hermeneutica istoriei se face o interesantă distincție între verticala tradiției ce se află în complementaritate cu orizontala contextului istoric. Emilio Betti subliniază necesitatea situării istorice[159]. Paul Ricœur arată că nu trebuie neglijată legea contextului[160], care ilustrează condiționarea istorică. Însă, în afara condiționării istorice, există şi o condiționare transistorică de care trebuie ținut seama. Prezentul este integrat în conceptul de înțelegere. Din interiorul acestuia, el se raportează la trecut sau la viitor. Principiul de urmat este sugerat de Hans-Georg Gadamer prin expresia *Horizontverschmeltzung* (fuziunea orizonturilor)[161]. Preocuparea pentru cunoaşterea trecutului izvorăşte din dorința de a justifica prezentul prin trecut, după opinia lui Thomas O'Laughlin[162]. Joseph Fálaky Nágy consideră că această căutare pentru reprezentările efective ale trecutului este motivată de dorința de a integra trecutul în prezent[163]. Nu este vorba numai de acest aspect, ci de înțelegerea trecutului pentru cunoaşterea prezentului, de procesul continuității în istorie, precum şi de căutarea sensului şi utilizarea învățăturilor trecutului pentru beneficiul prezentului. De asemenea, în istorie orientarea nu este doar spre trecut, ci şi spre viitor: „Istoria nu trebuie doar să explice trecutul, ci şi să prevadă viitorul", după cum susține Edward Burnett Tylor[164].

Istoria este dinamică. Ea nu se cantonează într-un stadiu arhetipal, într-o etapă arhaică, ci se modifică, dar fără a pierde ceea ce a acumulat. Istoria se regenerează neîncetat. Ea conține o posibilitate neîngrădită de reactualizare şi creativitate. Semnificații noi apar în istorie pe două căi: a) prin îmbogățire sau progres (sensul bun); b) prin degradare sau regres (sensul rău). Rudolf

---

158 Bryan S. Rennie, *op. cit.*, p. 44.

159 Emilio Betti, *Teoria generale della interpretatione*, vol. I, Milano, 1955, p. 426.

160 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, în *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 9.

161 Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 290-291.

162 Thomas O'Laughlin, *Celtic Theology. Humanity. World and God in Early Irish Writings*, London, New York, Continuum, 2000, p. 5.

163 Joseph Fálaky Nágy, *Conversing with Angels and Ancients. Literary Myths of Medieval Ireland*, Dublin, Four Courts Press, 1996, p. 3.

164 Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, p. 5.

Bultmann arăta că scopul în înțelegerea istoriei ar fi îmbinarea între ființa istorică şi conştiința istorică, tradiția jucând rolul de alter-ego[165].

Istoria nu este fixă, univocă şi totalitară. Ea nu este un cod de legi, ci expresia unor păreri mai mult sau mai puțin argumentate. Istoria este plurivocă şi polivalentă. Ea este deschisă interpretării, care se face din mai multe perspective: militară, politică, economică, socială, psihologică, artistică sau religioasă. Înțelegerea istoriei presupune inițierea omului într-o ordine transistorică, simbolică, arhetipală, sacră şi spirituală. Nu este vorba de o devalorizare a istoriei, ci de o revalorizare a istoriei prin raportarea ei la cosmic.

Istoria profană este evenimențială, cronologică, fragmentară şi obsesiv pragmatică. Ea decade în istoricism. *Istoria sacră* este tradițională, mitică şi exemplară. Ea poate fi individuală şi existențială sau colectivă, exprimată prin tradiție şi mereu reactualizată de memorie. Înlocuirea istoriei profane nu înseamnă adoptarea unei concepții antiistorice, ci antiistoriciste. Argumentul forte este că nu este anihilată conştiința istorică, ci ea este reorientată.

Se impune diferențierea istoriei de istoricism. Acesta este un produs al pozitivismului ştiințific. Reprezintă o istorie dusă la extrem, manevrată de dogmatism metodologic. Hans-Georg Gadamer avertiza asupra reducționismului istoricist şi-l respingea cu tărie şi convingere[166]. În demersul separării istoriei de istoricism, mijloacele sunt participarea activă, cuprinderea intuitivă şi „descrierea interioară”, după cum sugerează Ugo Bianchi[167].

Istoria sub impactul învățămintelor religiei este tentată să treacă de la semnificații superficiale ca: eveniment, factualitate, obiectivism, caracter colectiv, implacabil, concret, cronologic la sensuri profunde ca: memorie, conştiință de sine, experiență personală, subiectivă, individuală, trăire şi viață spirituală. Pe de-o parte se găseşte istoria evenimențială, cronologică, lineară, ce pendulează haotic între actualitate şi perenitate şi nu vede comuniunea între trecut şi prezent. Pe de altă parte, există istoria

---

[165] Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, în *Glauben und Verstehen*, vol. II, Tübingen, 1958, p. 228.

[166] Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Paris, 1963, p. 77.

[167] Ugo Bianchi, *La religione nella storia delle religioni*, în *Il metodo della filosofia delle religione*, Padova, 1975, p. 26.

tradițională, mitică, rotundă, sacră şi spirituală, ce se identifică sublim cu memoria şi experiența trăită. Revalorizarea istoriei ca spiritulă ar însemna că nu va mai fi o prăpastie între real şi ideal, între *history* (istorie), care, de fapt, înseamnnă *his story* (povestea lui) şi *story* (poveste).

A doua parte

ISTORIA RELIGIILOR

1. **Conceptul de istoria religiilor**

Istoria religiilor nu este o disciplină teologică, aşa cum sugerează autorii manualului de istoria religiilor pentru seminarile teologice[168]. De asemenea, ea nu este nicidecum o disciplină laică, după cum autorii acestui manual se grăbesc s-o catalogheze de la bun început[169], sacralitatea fiindu-i intrinsecă. Studiul religiei nu se face informativ, ci formativ. În ceea ce-l priveşte pe istoricul religiilor, Mircea Eliade consideră că scopul lui suprem „este să înțeleagă, şi să-i ajute şi pe alții să înțeleagă comportamentul omului religios (*homo religiosus*) şi universul său mental, ceea ce nu este deloc uşor”[170].

Atitudinea nu este a scientismului, a falsei obiectivități sau a indiferenței. Istoria religiilor se integrează nu în domeniile istoriei, ci în ale religiei, în religiologie ori ştiința religiei sau studiul integral al religiilor, alături de fenomenologia religiei, hermeneutica religiei, psihologia religiei, sociologia religiei, antropologia religiei şi filosofia religiei, teologia fiind o disciplină distinctă de toate acestea.

Mircea Eliade este numit corect istoric al religiilor, deşi el înțelegea altfel, mult mai complex această disciplină față de părintele ei, Raffaele

[168] Alexandru Stan şi Remus Rus, *op. cit.*, p. 5.
[169] *Ibidem*, p. 5.
[170] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002, p. 108.

Pettazzoni, unul din mentorii savantului român. Nu era atras de exactitatea istorică, de diviziunea pe domenii a istoriei religiilor, profesionistă, dar rece şi fără privire de ansamblu. Petru Raffaele Pettazoni, istoria religiilor înseamnă istoricism, nu în sensul restrictiv absolut al termenului, ci în sensul fidelităţii trainice faţă de istorie. Savantul italian rezolvă problema reducţionismului în concepţia sa despre istoria religiilor prin argumentul autonomiei religiosului. Benedetto Croce nega posibilitatea constituirii istoriei religiilor ca disciplină deoarece nu se susţine subiectul acesteia (autonomia religiosului) şi nici metoda (comparaţia), având impresia că metoda comparativă, prin esenţa sa, este legată de clasificarea lucrurilor şi aceasta n-o poate face decât ştiinţa, nu şi religia. Pentru Mircea Eliade istoricul religiilor trebuie să fie un spirit enciclopedic, să aibă o cunoaştere atotcuprinzătoare, să apeleze şi la alte discipline şi, totodată, să înţeleagă şi să explice materialul său de lucru. Istoria religiilor nu mai este o simplă şi seacă disciplină istorică, cu specialişti în diverse domenii, ci „ea este şi o *hermeneutică totală*, deoarece este chemată să descifreze şi să expliciteze toate întâlnirile dintre om şi sacru, începând cu preistoria şi până în zilele noastre”[171]. În conceptul de istoria religiilor, accentul se pune pe termenul *religie*, nu pe *istorie*. În acelaşi concept statutul istoriei este mai degrabă de metodă, câtă vreme cel al religiei este de disciplină.

O istorie a religiilor este un domeniu predilect pentru experienţa personală a unei hermeneutici culturale. Aceasta reprezintă un act creator, o hermeneutică creativă, expimată prin opere, dar şi prin noi sensuri şi semnificaţii. Pe lângă faptul că este un act creator, este şi un act existenţial. Istoria religiilor, prin caracteristicile sale, permite construirea unei adevărate hermeneutici totale. Este un act creator, un act existenţial, o disciplină umanistă, care insistă asupra lărgirii orizontului cultural, asupra cunoaşterii culturilor îndepărtate în timp şi spaţiu: „Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implică o anumită familiarizare cu istoria universală; în consecinţă, cea mai riguroasă *specializare* nu îl dispensează pe savant de obligaţia de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei

[171] *Idem*, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 116.

universale (…). E vorba pur şi simplu de a nu pierde din vedere unitatea profundă şi indivizibilă a istoriei spiritului uman”[172].

Istoria religiilor este o disciplină umanistă, care insistă asupra lărgirii orizontului cultural şi apropierii de culturi îndepărtate în timp şi spaţiu. Din câmpul studiului, istoria religiilor trebuie să treacă în acela al umanismului, evoluţia fiind de la istoria religiilor, prin hermeneutica totală înspre un nou umanism. Acesta nu este un umanism teoretic, ci se constituie prin valorizarea experienţei religioase în lumina hermeneuticii totale, morfologice[173], cu funcţie restauratoare şi soteriologică. Hermeneutica totală vizează şi reducerea diversităţii fenomenelor religioase la elemente fundamentale şi îndeosebi la structuri comune, într-un demers sublim spre suprema unitate.

Emilian Vasilescu distinge între o istorie simplă a religiilor şi o istorie comparată, complexă a religiilor, care să se ocupe cu studiul lor comparat, insistând asupra deschiderii spre religiile necreştine şi spre dialogul interreligios în manualul său[174]. Definind istoria religiilor, preotul Vasilescu arată că „este acea ramură a istoriei generale care se ocupă cu descrierea şi caracterizarea tuturor religiilor, sub toate formele pe care acestea le-au luat în decursul vremurilor”[175].

Credem că este corect ca istoria religiilor să nu fie integrată în istorie, ci în religie şi definită prin raportare la celelalte discipline din cadrul religiologiei. Istoria religiilor trebuie să colaboreze cu celelalte discipline din studiul religiei, ca şi cu teologia, filosofia, filologia, arta şi ştiinţele exacte. Însă, raportarea la alte discipline nu se face pe poziţii de superioritate. De pildă, fenomenologia nu este un capitol al istoriei religiilor, aşa cum apare ea la Ugo Bianchi. Dialogul disciplinelor ar trebui să aibă tendinţa ca din interdisciplinaritate să treacă în transdisciplinaritate. James W. Heisig indică faptul că dialogul presupune subsumarea raţiunii la autoritatea tradiţiei şi în favoarea unei credinţe puternice, simple, nemijlocite şi perseverente. Totodată, dialogul nu

[172] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, tradusă din franceză, Chişinău, Editura Universitas, 1992, p. XI.

[173] David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1993, p. 19.

[174] Emilian Vasilescu, *op. cit.*, p. 10.

[175] *Ibidem*, p. 3.

înseamnă instigarea simbolurilor specifice ale unor credinţe asupra altora pentru a le compara meritele şi neajunsurile. Filosoful american distinge mai multe semnificaţii majore ale dialogului interreligios, pornind de la exemplul raportului dintre creştinism şi buddhism: 1) înţelegerea şi aprecierea istoriei religioase a umanităţii; 2) calmarea ostilităţilor dintre religii; 3) ecumenismul; 4) promovarea pluralismului religios; 5) convertirea mijloacelor de expansiune şi 6) convertirea autocunoaşterii prin implicare reciprocă în textele sacre ale celeilalte religii[176].

În viitor istoria religiilor ar fi bine să fie înlocuită cu disciplina numită religii comparate.

II. Religiile arhaice

1. *Religia în epoca pietrei*

Apariţia religiei o dată cu primele urme ale omului pe pământ dovedeşte importanţa şi necesitatea religiei şi îndeamnă la speculaţia legată de natura religioasă a omului.

Preistoria se referă la epoca de piatră. Ea se divide în: 1) *paleolitic*, subîmpărţit în: inferior, mijlociu şi superior; 2) *mezolitic* şi 3) *neolitic*.

1) *Paleoliticul*

Paleantropii sunt primii oameni care s-au ridicat la poziţia verticală. Totuşi, ruptura cu oamenii dinaintea lor este redată de capacitatea de a stăpâni focul. Această capacitate datează din paleoliticul inferior. În acest sens, s-au descoperit urmele unor vetre de foc datând din acea perioadă. Oamenii se foloseau de instrumente fabricate din piatră, os sau lemn, dar cel mai important lucru era capacitatea lor de a le crea. Viaţa societăţii în preistorie era o viaţă religioasă. Toate momentele fundamentale ale existenţei, cum ar fi: naşterea, perpetuarea, supravieţuirea sau moartea aveau la bază un sens religios. Paleoliticul este caracterizat, în primul rând, printr-o dependenţă totală a omului de natură, devenită mai apoi armonie cu aceasta.

---

[176] James W. Heisig, *Dialoguri la câţiva centimetri deasupra pământului. Revendicările credinţei într-o epocă interreligioasă*, traducere de N. I. Mariş şi Mona Mamulea, Bucureşti, Editura Merc Serv, 2003, p. 141-144.

Paleoliticul inferior s-a desfăşurat între 1.000.000 - 100.000 de ani î. Hr. Această perioadă se caracterizează prin *cultul craniilor* şi o puternică influență a magiei, ce nu era diferențiată de religie. A. Leroy-Gourhan susține că existența craniilor se explică prin faptul că ele s-au conservat mai bine ca alte oase ale corpului uman. E. O. James din Londra, însă, arată că este vorba de un cult al craniilor cu sens profund religios şi argumentează cu vestigii descoperite la Monte Circeo în Italia, la Ofnet în Germania şi la Shu-ku-tien în China. Oamenii de Neanderthal practicau canibalismul, dovezi fiind descoperite în peşterile de la Moula-Gercy. Nu lipsa hranei se afla la baza canibalismului cum s-ar crede sau explica în grabă, deoarece hrana era din belşug. Exista în acelaşi timp teamă şi respect față de duşman, iar, prin mâncarea lui, omul peşterii îşi însuşea calitățile acestuia.

Paleoliticul mijlociu, cuprins între 100.000 - 35.000 î. Hr., avea ca specific *sacrificiul animalelor*. Exista credința că în urma sacrificiului animalelor, acestea se vor înmulți şi vânatul va deveni mai bogat. Între vânător şi vânat exista o „solidaritate mistică”, cu menirea de a sublinia înrudirea societății umane cu lumea animală, aşa cum susține Mircea Eliade[177]. Animalele erau considerate asemănătoare oamenilor, dar dotate cu puteri supranaturale. Uciderea animalului era un ritual şi se făcea cu scopul hrănirii. În diferitele scenarii ale reînnoirii periodice a lumii aproape întotdeauna se întâlnea grija pentru recolte, vânat sau peşte, adică pentru hrana zilnică. Valoarea pe care omul din societățile tradiționale o acorda hranei făcea parte integrantă din comportamentul său față de cosmos. Alimentele nu serveau numai pentru hrană, „ele constituie şi rezerve de puteri magico-religioase, sunt semne, indicând situația socială a individului sau destinul lui, şansa lui în circuitul cosmic”[178]. Craniile şi oasele animalelor erau aşezate într-un mod special pentru a le pregăti pentru călătoria dincolo. Uneori craniile animalelor erau golite, iar corpul lor era fie ars, fie umplut cu pietre şi aruncat într-un lac.

Paleoliticul superior, încadrat temporal aproximativ între 35.000 - 10.000 î. Hr., se caracteriza îndeosebi prin *cultul morților*.

[177] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, Éditions Payot, 1979, p. 51.

[178] *Idem*, *Mefistofel şi androginul*, traducere din franceză, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 150.

Osemintele sunt documentele ce s-au păstrat. Descoperiri importante s-au făcut la Chapelle-aux-Saints în Franța, Teshik Tash în Uzbekistan şi Predmost în Moravia. Înmormântările nu erau întâmplătoare, lângă cadavre găsindu-se podoabe şi chiar hrană. Ele se făceau în grote sau în natură. Deosebit de sugestive erau orientarea cadavrelor, cea spre răsărit comunicând în legătură cu speranța renaşterii, dar şi poziționarea cadavrelor, cea chircită trimițând la semnificația naşterii, la stadiul de *foetus*. Mircea Eliade interpretează această informație ca o solidarizare între viața sufletului şi cursul astrului solar. Exista credința vieții de după moarte. Aceasta era ilustrată prin vopsirea cadavrelor cu ocru roşu, ca simbol al sângelui şi al vieții, ca şi al continuității ei după moartea individului. De asemenea, mortul continua în acest fel să participe la viața comunității. Credința vieții de după moarte s-a prelungit cu credința în renaştere, reîncarnare şi apoi cu credința în nemurire. Grota, peştera au primit sensul de sanctuar. Picturile rupestre (de pe pereții unor grote) erau mărturii vii ale existenței acelor oameni. Ele reprezentau oameni, animale şi scene de vânătoare. Un exemplu ar fi localitatea Căciulat, din județul Sălaj. La Trois-Frères, în Franța s-a descoperit reprezentarea picturală a unui om cu urechi de lup, labe de urs, coadă de cal, coarne de cerb şi chip de bufniță, identificarea mistică vânător-vânat fiind evidentă. Reprezentările nu aveau valoare artistică în sens estetic, ci preponderent magică prin funcție şi finalitate. Se ridică chestiunea dacă picturile rupestre erau imagini sau simboluri. Matriarhatul dominant era ilustrat şi prin credința în zeițe sau într-o zeiță-mamă. Reprezentările zeițelor aveau exagerări ale organelor sexuale, astfel amplificându-se ideea fecundității şi a fertilității.

2) *Mezoliticul*

Mezoliticul s-a întins cronologic între 10.000 - 6.000 î. Hr. Este o perioadă creatoare marcând trecerea omului de la vânător la agricultor. Se impune solidaritatea omului nu doar cu vânatul, ci şi cu vegetația, într-un sens profund mistic. Mircea Eliade accentuează asupra ideii că descoperirea agriculturii pentru om are conotații profund religioase şi nu se referă la fenomenul empiric al agriculturii, ci la misterul naşterii, morții şi renaşterii cuprins în ritmul vegetației[179]. Sacrificiul era atunci larg răspândit. Credința în viața de după moarte şi mai ales în nemurire, ca şi

[179] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 53.

riturile funerare caracterizau din punct de vedere religios această perioadă istorică îndepărtată. Se întâlnea în mezolitic şi ritul ciopârţirii cadavrului cu scopul de a face inofensiv spiritul celui mort. Capul era socotit sediul sufletului, ca şi la celţi ulterior. Analiza specificităţilor mezoliticului din punct de vedere religios s-a bazat pe un grup de morminte descoperite la Schmöckwitz, lângă Berlin.

3) *Neoliticul*

Neoliticul, cuprins între 6.000 - 2.500 î. Hr., avea drept particularitate de bază trecerea omului din statutul de vânător în acela de agricultor şi crescător de animale. Totodată, omul nu mai locuia în peşteri şi grote, ci îşi construia singur locuinţe. În acelaşi timp, prin ridicarea de case îşi consacra teritoriul, conferea sacralitate spaţiului şi-şi cosmiciza existenţa. În afară de locuinţe, omul înălţa şi locuri de cult şi temple. Sacrificiul animalelor şi ofrandele de cereale şi fructe erau esenţiale. Dacă în paleolitic nu se făcea distincţia între corp şi suflet, o astfel de dualitate a apărut pentru prima dată în neolitic, după cum susţine Ovidiu Drimba[180]. Deosebit de semnificativ este faptul că omul neolitic a devenit conştient de religiozitatea sa, de sensul şi semnificaţiile acesteia. Viaţa societăţii a devenit viaţă religioasă. Emilian Vasilescu apreciază că principalele evenimente în viaţa omului erau: naşterea, perpetuarea şi supravieţuirea. La Cernica s-a descoperit un cadavru din acea perioadă. Avea mâinile şi picioarele legate. Acest fapt ilustrează credinţa că, astfel, mortul nu se reîntoarce între cei vii să le facă rău. De asemenea, în neolitic s-a trecut de la înmormântare la incinerare. Arta avea o funcţie preponderent magică, întrucât nu era un act estetic pur, ci avea o funcţie religioasă. Se înălţau monumente impunătoare pentru a învinge timpul. Astfel a apărut cultul megalitic. Acesta era ilustrat prin *dolmen* (mase de piatră), *menhir* (aliniamente de piatră) şi *cromleh* (pietre curbate). Dolmenul era un simbol al cultului strămoşilor, reprezentând mormântul unei căpetenii. Un exemplu de dolmen de 150 de tone se află la Cueva de Menga în Andaluzia, în timp ce în Madagascar menhirul este considerat locul unde se strângeau sufletele rătăcitoare ale morţilor. Dolmenul era prevăzut cu un orificiu pe unde se introducea hrana. El era numit şi

[180] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 28.

„orificiul sufletului”, fiind locul pe unde se elibera sufletul. Prin funcția sa, menhirul era legat de cultul morților. Un menhir celebru este aliniamentul de la Carnac în Bretagne (Franța). Aşezarea menhirilor sub formă de cerc creează un cromleh. Acesta avea cel mai adesea rolul de monument funerar. Cel mai impresionant cromleh (*krom-lek* în bretonă) este celebrul ansamblu de la Stonehenge, lângă Salisbury (Anglia), al cărui cerc cel mai vechi datează din 2.750 î. Hr. Monumentul era în corespondență cu marile cicluri ale naturii, cu astrele cosmosului şi era închinat lunii şi nu soarelui, cum s-a crezut inițial. Trebuie subliniate, totodată, caracterul său funerar, precum şi destinația sa legată de plecarea şi reîntoarcerea sufletelor morților. Un foarte important exemplu de construcții megalitice îl oferă cele 30 de temple din Malta, care datează din neolitic. În secolul al XX-lea, Constantin Brâncuşi reia în sculptura sa acest motiv al construcțiilor megalitice. Supraviețuieşte credința că înălțarea megaliților asigură nemurirea celor ce-i înalță şi celor cărora le sunt destinate aceste monumente cuceritoare.

2. *Religiile indigene*

A) *Istoria* culturilor arhaice subliniază că oamenii de atunci nu erau primitivi în sensul de necivilizați şi sălbatici. Chiar dacă erau popoare fără scriere, ele nu erau înapoiate. Culturile lor trebuie înțelese din interior şi nu cu grila civilizațiilor de azi sau cu prejudecățile omului modern. Lucien Lévy-Bruhl susține existența unei mentalități prelogice la primitivi, influența grupului asupra gândirii individului şi pierderea elementului cognitiv în favoarea elementului emoțional. Claude Lévi-Strauss subliniază, însă, necesitatea depăşirii falsei antinomii dintre mentalitatea logică şi mentalitatea prelogică. Astăzi se înlocuieşte termenul de „primitiv” cu acela de „arhaic” sau cu cel de „indigen”, tocmai pentru a-l elibera de semnificația peiorativă. Pentru a exemplifica, religiile indigene se referă la popoare vechi ca: a) bantu din Africa de Sud, cafrii din Mozambic şi pigmeii din Congo (Africa); b) eschimoşii, pieile roşii, indienii din Antile, indienii din Pampas şi patagonezii (America); c) melanezienii, polinezienii, maori şi papuaşii (Oceania); d) aborigenii (Australia) şi e) triburile muNΔa, gond şi draviΔ (Asia) etc.

Popoarele indigene erau nomade şi seminomade. Se ocupau cu vânatul, olăritul şi țesăturile. Purtau tatuaje şi obiecte de podoabă. Viața

socială se concentra în jurul familiei. Aceasta se definea ca monogamică sau poligamică.

B) În ceea ce priveşte *doctrinele religioase*, politeismul era definitoriu pentru religiile indigene, dar se întâlneau şi panteismul, monoteismul primitiv, dualismul (Asia şi Oceania) şi deismul (Africa). Animismul avea o mare importanţă. Spiritele erau fie ale naturii (bune sau rele), fie suflete ale morţilor. Şamanismul era axat pe aducerea ploii în ţinuturile secetoase, dar şi pe comunicarea cu spirite din lumea cealaltă. Fetişismul, caracterizat prin portul de amulete şi talismane norocoase, era larg răspândit. Se întâlnea şi cultul animalelor sub forma totemismului (credinţa în strămoşul animal, reprezentat prin păsări, reptile sau diferite animale). Tabuuismul era şi el prezent. Avea două semnificaţii: a) lucruri sacre, consacrate şi b) lucruri periculoase, interzise. Tabuurile erau adesea reguli de igienă sau prescripţii morale. Pe de altă parte, utilitarismul îşi punea amprenta asupra religiilor indigene, agonisirea hranei, supravieţuirea, ca şi vindecarea fiind fundamentale. Ideea de *mana* se regăsea la melanezieni. Numai că *mana* sau credinţa într-o forţă impersonală nu apărea în toate religiile şi nu era unica formă religioasă veche. Din păcate s-a exacerbat rolul ei. La indienii din Dakota se regăsea termenul *wakan*, care desemna divinităţile, misterele, toate puterile ascunse, în vreme ce, la indienii Iroquois, termenul *orenda* semnifica proprietatea tuturor fenomenelor, activităţilor şi lucrurilor.

C) *Cosmogonia* avea mai multe variante, de la credinţele totemice, la cele animiste (în special la amerindieni), apoi dualiste sau panteiste. În Africa, de pildă, la dogonii sudanezi se spunea că zeul Amma a pus în mişcare haosul iniţial, care a devenit un ou, ce s-a despicat datorită mişcării accelerate şi a creat universul. Miturile cosmogonice la aceste popoare erau esenţiale. De obicei exista credinţa naşterii lumii dintr-o materie preexistentă, cel mai adesea apa.

D) Cu privire la *pantheonul zeilor*, remarcăm credinţa într-un zeu suprem, văzut ca personificare a forţelor naturii. În Africa de Vest el era creatorul, organizatorul, în timp ce în Africa Centrală era puternicul, stăpânul. Era văzut şi ca izvor al vieţii, cel din cer şi marele suflet. Marele zeu sau Marele spirit se numea *Kitchi Manitu* la pieile roşii în America, *Mangundi* la papuaşii din Noua Guinee, *Relma* la polinezieni şi *Baiame* la aborigenii australieni.

E) *Cultul* era săvârşit de capul familiei. Scopul era îndepărtarea primejdiilor ce ameninţau familia. În ceea ce priveşte locurile de cult, se observă că în Africa nu existau temple, ritualurile şi ceremoniile îndeplinindu-se în natură. Se constată o interesantă identitate între preot şi medic. Mantica sau ghicitoria avea un rol predominant. Vindecătorii şi ghicitorii aveau un statut aparte. Aducerea ploii, citirea viitorului şi interpretarea viselor aveau o mare pondere. Se îndeplineau rituri şi dansuri (de exemplu: dansul lupilor, bizonilor şi urşilor), însoţite de tobe, bătăi din palme şi măşti. Iniţierile la vârsta pubertăţii erau cele mai importante şi răspândite. Dintre sărbători se distingea, la polinezieni, *pae atua* sau „reînnoirea zeilor". Cu acest prilej se scoteau idolii din altare, erau curăţaţi, scuturaţi de praf, unşi cu uleiuri parfumate şi readuşi în templu. Dacă dintre mituri cel cosmogonic era cel mai important şi cel mai răspândit, dintre ritualuri - trecerea la maturitate. În ceea ce priveşte iniţierea, ea era foarte răspândită, Bronisław Malinowski identificând două semnificaţii majore: a) predarea tradiţiei şi continuitatea acesteia; b) punerea novicelui în relaţie cu puteri supranaturale şi cu personalităţi superioare (de exemplu: spiritele protectoare şi divinităţile tutelare ale indienilor din America de Nord, eroii mitologici la melanezieni sau tatăl atotputernic la aborigenii australieni)[181].

F) *Ritul funerar* se baza în special pe îngropare. Moartea era văzută ca trecere în altă viaţă. Fericirea şi nefericirea nu depindeau de fapte, ci de situaţia socială de pe pământ. Exista şi credinţa în nemurire. Scriind despre aceasta, Bronisław Malinowski spune întemeiat că „religia îl salvează pe om de la o abdicare în faţa morţii şi a distrugerii"[182]. Se poate identifica aici un scop al religiei. Exista în Africa credinţa că moartea vine de la Dumnezeu şi în acest caz nu e nimic de făcut, dar putea veni şi de la un spirit rău, care va trebui împăcat, sau de la un duşman, ce trebuie descoperit şi pedepsit cu ajutorul vrăjitorilor. În America era credinţa într-o împărăţie a morţilor, spre care drumul era lung şi anevoios, plin de încercări.

G) În ceea ce priveşte *sufletul*, în Oceania şi Australia se detaşa credinţa că înfăţişarea sufletelor era albă, astfel explicându-se de ce

---

[181] Bronisław Malinowski, *Magie, ştiinţă şi religie*, traducere de Nora Vasilescu, Iaşi, Editura Moldova, 1993, p. 50.

[182] *Ibidem*, p. 73.

europenii au fost considerați strămoşi reînviați. La melanezieni nu numai oamenii aveau suflete, ci şi animalele, plantele şi obiectele.

a. *Religiile nativilor africani*

A) *Istoria* aduce argumente numeroase că în Africa populațiile erau tribale. Se caracterizau prin agricultori, crescători de animale (în special vite), vânători, dar şi războinici (de exemplu zuluşii conduşi de celebrul Shaka, cei cărora nu le lipseau niciodată sulița şi scutul). Unele populații trăiau în comunități săteşti, cum ar fi Bantu în Africa de Sud, altele în ginte şi triburi. Boşimanii erau oamenii tufişurilor, dar unii africani erau nomazi. Henry Callaway insistă asupra următoarelor elemente esențiale în religia triburilor Amazulu din Africa de Sud: a) *unkulunkulu* (tradiția cosmogoniei); b) *amatongo* (venerarea strămoşilor); c) *izinyanga zokubula* (divinația) şi d) *abatakati* (magia medicală şi vrăjitoria)[183]. La fel ca în cazul lui Unkulunkulu de la Amazulu din Africa de Sud, triburile Leza şi Nyambe din Zambezi au realizat identificarea între Marele Zeu şi Primul Om. De asemenea, ei erau una cu cerul şi ploaia. Nu era o confruntare a omului cu natura, ci o armonie cu ea. Natura era considerată casa omului. Apariția şi manifestarea fenomenelor naturale i-a determinat pe indigenii din Africa să creadă în existența unei puteri personale mai presus ca natura.

B) *Cosmogonia* la populația Kond era opera zeiței Lesa. Aceasta era creatoare, atotputernică şi justițiară. La populația Bantu, Leza era zeul creator.

C) Din punctul de vedere al *doctrinei religioase*, observăm mai multe credințe: a) *în spiritele naturii*; b) în mai mulți zei, *politeismul* fiind larg răspândit (de pildă la populațiile Yoruba din Nigeria etc.); c) *într-o piramidă a spiritelor* ce stăpânesc lumea (la populația Nuer); d) *în existența unui mesager între oameni şi zei*, deci a semizeilor (de exemplu: Nyikang la populația Shilluk şi, de asemenea, în Sudul Africii, Mngoma - spiritul ce făcea legătura între lumea de aici şi cea de dincolo); e) *fetişismul* sau venerarea unui amulet, talisman ori obiect vrăjit pentru că simboliza un spirit; f) *totemismul* sau credința într-un strămoş animal (crocodilul, leul sau elefantul etc.); g) *monoteismul primitiv* sau credința

[183] Henry Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, Natal, Springvale, 1870.

într-un mare zeu sau într-un zeu suprem (de pildă: Kaang sau şeful din ceruri la *Bushmen* (Boşimani) sau Lesa la tribul Kond) şi h) *deismul* - credința într-un Dumnezeu creator care stătea în ceruri, dar nu intervenea în lume, întrucât atunci când intervenea se produceau boli şi nefericire (de pildă populația Bantu susținea că divinitatea, după ce a creat omul, nu se mai preocupă de el); i) *în profeți, şamani şi sacerdoți*.

D) *Pantheonul zeilor* era bogat. Populațiile Yoruba din Nigeria aveau pe *Obatala* ca zeu suprem, iar *Odudua*, soția lui, era zeița neagră. *Olorun* era zeul cerului, *Shango* - zeul tunetului şi al fulgerului, *Oun* - zeul războiului, iar *Elegba* - divinitatea simbolizând falusul etc. *Unkulunkulu* a ieşit din pământ, dar religia la Amazulu era mai degrabă uraniană ca htoniană, având în centru soarele (*Ilanga*). Populația Kond din Tanganika credea în zeița Kyala sau *Lesa*. Divinitatea Lesa a ajuns să fie în ape când apărea o furtună, iar cutremurul de pământ era pasul său puternic. Trăznetul era însuşi zeul suprem, manifestat în mânia sa. Pretutindeni în Africa apărea credința într-un mare zeu ceresc. Locul său a fost luat în principal de cultul strămoşilor. La populația Tshi, *Njankupon* era zeul suprem. El reprezenta cerul şi ploaia. *Leza* era Ființa supremă a triburilor Bantu din valea Kafu. Era creatorul şi locuia în cer. La populația Fang din Congo, *Nzame*, creator şi stăpân al cerului şi al pământului, juca un rol important în viața religioasă. Populația Suk cunoştea pe *Tororut* (cerul) şi pe *Ilat* (ploaia). La populațiile Ewe se găsea zeul *Mawu*. Norii erau veşmintele sale. Lumina era uleiul cu care-şi ungea corpul. La triburile Masaii apărea *Ngai*, zeu invizibil, ce locuia în cer. O stea căzătoare erau ochii lui când se apropia de pământ.

E) *Cultul* avea o importanță majoră. În unele cazuri sacrificiile erau aduse zeului sau zeităților, în altele erau aduse divinității sau spiritului decedatului, iar în altele - numai spiritelor şi decedaților considerați intermediari între om şi divinitate. Astfel, populația Nkole din Uganda nu aducea sacrificii zeului, socotind că acesta nu aşteaptă să primească vreunul. În a treia zi după luna plină se aduceau jertfe paznicului spiritelor (*emandwa*) şi strămoşilor (*emizimu*) numărați până la trei generații în urmă[184]. Amintirea spiritelor şi a strămoşilor includea adesea ofrande. Inițierea avea o mare importanță, la fel şi ritualurile de trecere la

[184] *The Encyclopedia of Religion*, vol. IV, New York, Mac Millan Publishing House, 1987, p. 544-545.

maturitate. Divinația era şi ea la mare preț. Existau sacerdoți, chiar profeți şi mai ales şamani, oameni care aduceau ploaia atât de necesară în ținuturile secetoase ale Africii.

F) *Ritul funerar* avea la bază îngroparea. Religiile Africii erau religii ale vieții, accentul căzând pe viața socio-cosmică.

G) Cât priveşte *sufletul*, exista credința în tripartiția lui: 1) *sufletul vital*, care dispare după moarte; 2) *sufletul individual*, care trece în lumea strămoşilor şi 3) *sufletul transcendent*, care se reîntoarce la Dumnezeu.

b. *Religiile nativilor americani*

A) Din unghiul *istoriei*, se constată că în America de Nord se practicau pescuitul, vânatul şi cultivarea pământului. Supraviețuirea şi agonisirea hranei erau esențiale. Divinația şi vindecările s-au răspândit la populațiile arhaice din America de Nord. Indienii Navaho împărțeau viețuitoarele în două clase, după criteriul dacă erau sau nu dotate cu grai. Fiecărui animal sau plantă îi corespundea un element natural.

B) În ceea ce priveşte *izvoarele*, se constată că la indienii americani se găseşte o întreagă literatură magică, din care cele mai interesante lucrări sunt: 1) *Trickster Tales* (Poveştile şarlatanului) şi, în cadrul lor, *Manabozho's Adventures* (Aventurile lui Manabozho); 2) *Journeys to the Other World* (Călătorii spre lumea de dincolo), ca exemplu fiind aceea despre dorința unei tinere de a se mărita cu o stea, temă ce aminteşte numaidecât de *Luceafărul* lui Mihai Eminescu.

C) *Cosmogonia* era fundamentală. Aileen O'Bryan analizează miturile de origine la indienii Navaho, creația celor patru lumi întunecate fiind continuată cu a cincea, adică cea în care trăim. După credințele tribului Navaho, pământul se numea „femeia orizontală" sau „femeia culcată". Un mit Zuni povesteşte că la începutul timpului, *in illo tempore,* Gemenii războiului, traversând un lac, au coborât în lumea subterană. Ei au adus la suprafață oameni care trăiau în adâncul pământului. Gemenii au luat naştere din Creatorul care s-a transformat în soare. Soarele a dat naştere unor ființe inteligente, libere şi puternice. În acest sens, el a însămânțat spuma Pământului Mamă şi din acea spumă au luat naştere gemenii. Aceştia au coborât, printr-o deschizătură dintre munți, în tenebrele subterane de unde au încercat să-i scoată la suprafață pe oameni. În miturile indienilor nativi americani erau adesea implicate animale şi păsări (de pildă: miturile şi legendele indienilor Sioux culese de Marie L.

McLaughlin), chiar cu semnificația identificării omului cu ele. Identificarea avea la bază armonia universală şi se petrecea şi cu privire la astrele cereşti. James Mooney discută miturile la indienii Cherokee, focul şi călătoria spre Soare-Răsare fiind elemente de bază în cosmogonia lor.

D) *Cultul* se desfăşura în natură. Simbolistica spațiului avea o importanță deosebită. Orientarea se făcea după susul şi josul râului, după steaua polară sau după soare. Spațiul era văzut ca circular de către indienii Sioux. Arhitectura circulară se regăsea şi la locuințele indienilor Navaho, numite *hogan*. Religia indienilor Navaho se axa pe riturile de vindecare, pe când la triburile Zuni pe vânătoare. Sărbătorile erau fie calendaristice, fie ocazionale. Existau numeroşi preoți, magicieni, vraci sau şamani. La eschimoşi exista un zeu suprem numit *Pirksoma*.

În America de Sud se găseau triburi care trăiau din pescuit, vânat sau fructe. Populația Mapuche credea în mai mulți zei. Soarele, luna, focul şi vântul erau venerate. Religia Quecha reprezenta un amestec între inca, şamanism şi creştinismul catolic.

c. *Religiile nativilor asiatici*

A) *Istoric* vorbind, Asia de Sud din punctul de vedere al religiilor indigene este reprezentată în special de grupul DraviΔ în sudul Indiei şi grupul MuNΔa în BihAr, OrissA şi Madhya PradeΣ. De asemenea, se întâlnea grupul tibetano-birmanez în Tibet şi NAgaland. Triburile Gond aveau ca specific Σivaismul şi se găseau în sudul Indiei. În Asia de Sud-Est (reprezentată de Birmania, Thailanda, Cambodgia, Vietnam, Malaysia, Singapore, Indonezia şi Philippine) se practicau vânatul şi agricultura. Astăzi patru dintre marile religii ale lumii conviețuiesc în această zonă: creştinismul, islamul, buddhismul şi hinduismul.

B) *Doctrinele religioase* erau reprezentate mai ales de politeism. Zeii şi demonii erau concepuți antropomorfic. În Asia de Sud-Est se remarcă, de asemenea, unele credințe dualiste, în Bine şi Rău. Exista şi o însemnată diviziune între pământ, unde dominau bărbații şi lumea lăuntrică, unde stăpâneau femeile. Alte credințe erau animismul şi cultul strămoşilor.

C) *Pantheonul zeilor* nu era bogat. La triburile Gond, *Sitala* era zeița bolilor. O altă zeiță importantă era a pământului. Triburile Gond aveau un zeu suprem numit *Bhagavan*. Acesta era adesea identificat cu Śiva, cultul zeului Śiva fiind larg răspândit la populațiile draviΔiene, care

erau matriarhale şi se închinau unei mari zeițe - Zeița Mamă. DraviΔienii aveau şi zeități locale numite *grAmadevatA* şi credeau în spirite ale naturii numite *yakΞa* şi *yakΞinI*.

D) *Cultul* avea loc în natură. Se practicau jertfe. Alte caracteristici ale religiei draviΔienilor erau ascetismul, cultul *pYjA*, aspectul feminin şi creativ al divinității şi conferirea aceluiaşi statut animalelor şi oamenilor. Credințele din Asia de Sud-Est se caracterizau prin aducerea a numeroase jertfe.

E) *Ritul funerar* era complex prin viziune, iar nu prin reprezentare. Cei ce mureau, călătoreau într-un ținut aflat sub pământ, considerat lăcaş al fericirii. Exista credința în ființe supranaturale, bune sau rele, care influențau destinul oamenilor. Triburile din Asia de Sud-Est credeau în viața de dincolo de mormânt şi în reîncarnare.

F) La triburile Gond, *sufletul* avea două forme de expresie: *jIv* şi *sanal*. *JIv* reprezenta forța vitală. Cuvântul a dat ulterior termenul *jIva*, binecunoscut în hinduism şi jainism. *Sanal* perpetua individualitatea omului.

d. Religiile aborigenilor australieni şi ale popoarelor din Oceania

A) Dacă privim *istoric*, observăm că în Australia aborigenii erau organizați în grupuri de 30-40 de persoane şi se aflau adesea în căutare de vânat şi provizii. În Oceania, melanezienii se ocupau cu tranzacții, comerț şi diverse planuri de viitor. Schimburile comerciale ajungeau să formeze relațiile între oameni, fie de prietenie, fie de rudenie. Organizarea era în comunități săteşti.

B) *Cosmogonia* juca un rol primordial în religiile Oceaniei şi Australiei. Despre zeii aborigenilor se ştie că au creat universul şi omul, văzut ca strămoşul mitic al tribului. În trecerea lor pe pământ, au revelat misterele. Cea mai importantă cosmogonie în Noua Zeelandă se referă la Tatăl Cer şi Mama Pământ. La început, cei doi erau strâns legați. Ei au născut pe Tumata-nenga, Tanemahuta şi alți zei. Aceştia, dornici de lumină, au tăiat tendoanele ce legau cerul de pământ. Cerul a fost împins tot mai sus, până ce Rangi a fost aruncat în eter şi a apărut lumina. Dar, în mitologia Maori exista şi ideea unei zeități primordiale supreme numită Io, creatorul zeilor şi al universului. Creatorul fidjian al lumii este Ndengei, închipuit sub formă de şarpe. În Timor, Usi-Nemo (Domnul Soare) s-a unit cu Usi-Afu (Doamna Terra) şi a dat naştere întregii lumi.

Mitologia melaniezienilor se remarcă prin absența aproape completă a miturilor cosmogonice. Exista credința că lumea a existat dintotdeauna în forma în care o găsim şi astăzi. Credința aceasta se regăsea şi în Philippine. În Indonezia, Micronezia şi Polinezia se întâlnea credința în apa primordială. Exista şi credința originii lumii dintr-o piatră aruncată din cer (în Indonezia, Philippine, Tonga, Samoa, Micronezia şi Polinezia). De asemenea, în Polinezia se întâlnea şi mitul originii lumii dintr-un haos primordial. Triburile din Borneo de Sud-Est credeau că la începuturi existau cerul şi marea, în care înota un mare şarpe, cu o coroană de aur pe cap. În Papua exista credința că omenirea la începuturi avea capacitatea de a reîntineri după modelul schimbării pielii la şerpi, credința existând şi în Samoa într-o formă preschimbată.

C) În ceea ce priveşte *eshatologia* (sfârşitul lumii), în Indonezia mitul eshatologic este legat de simbolul şarpelui şi de acela al țiparului.

D) *Doctrinele religioase* cele mai răspândite în Australia şi Oceania erau politeismul, tabuuismul şi totemismul.

E) *Pantheonul zeilor* avea la bază politeismul. Toți zeii supremi australieni îşi manifestau voința prin diverse fenomene naturale, cum ar fi: tunetele (*Daramulun*), trăznetele (*Pullyallana*), vântul (*Baiame*), aurora boreală (*Mungangaua*) şi, în sfârşit, curcubeul (*Bundjil* şi *Nurrundere*). Zeii australieni păstrau legături concrete cu cerul. Ei erau buni. Erau numiți „Tatăl nostru". *Iho*, zeu ceresc în Noua Zeelandă şi Tahiti, era mai degrabă un concept decât un zeu propriu-zis. *Tangaroa* era zeul suprem al pantheonului Maori. Populația Maori din Noua Zeelandă denumea cerul *Rangi*. Pământul era *Papa*.

F) *Cultul* la Maori era axat pe *karakia* sau invocația adresată spiritelor strămoşilor. Lovirea umărului drept cu mâna stângă era unul din elementele ritualului *karakia*, diferențiat pe triburi. La aborigenii australieni se întâlneau ritualurile de inițiere, în special cel de pubertate. Legea era în centrul vieții. Băieții învățau legea, iar femeile nu. Bătrânii impuneau şi vegheau legea. Vrăjitorul era responsabil pentru orice boală sau moarte. Dintre ritualuri la melanezieni cele mai însemnate erau circumcizia şi inițierea băieților. În acest sens, coliba bărbaților juca un rol foarte important, dar şi în ceea ce priveşte planurile de viitor. Potrivit melanezienilor, ziua este eternă, iar noaptea a fost descoperită şi adusă de omenire. Polinezienii erau autoritari şi ierarhici. Aveau structuri sociale bine determinate, iar încălcarea tabuurilor era pedepsită cu moartea. Ei se

sprijineau pe ideea de putere şi pe tabuuri. *Tabu* este un termen provenit din aria culturală a Polineziei (*ta*=sacru, sfinţit şi *bu*=foarte). El semnifică o interdicţie cu caracter sacru, a cărei încălcare atrage automat sancţiuni de ordin magic şi social. Cuvântul va avea drept echivalent în religiile altor popoare pe: *sacer* la romani, *aghios* la greci şi *kodansch* la evrei. Sigmund Freud, în lucrarea sa *Totem und Tabu*, dă termenului *tabu* sensul de „sacru", „consacrat", pe de-o parte şi „interzis", „dezagreabil" şi „periculos", pe de alta. De asemenea, el numeşte tabu toate localităţile, obiectele şi persoanele purtătoare sau surse ale unei însuşiri misterioase.

G) *Ritul funerar* la Maori avea specific ca cel mort să fie legat de un băţ pentru a fi ţinut într-o postură fermă şi să fie aşezat cu faţa spre soare. Se cânta *keka*, după care urmau *uhunga* (lamentaţiile). La Maori se practica îngroparea.

3. *Religiile precolumbienilor*

a. *Religiile vechilor mexicani (mayaşilor, olmecilor, toltecilor, aztecilor şi zapotecilor)*

A) *Istoria*, prin sursele sale, arată că în vechiul Mexic existau mai multe populaţii băştinaşe. În peninsula Yucatan şi Guatemala în secolele I-VIII d. Hr. trăiau *mayaşii*. Civilizaţia lor datează încă din mileniul al III-lea î. Hr. Mayaşii se găseau în Mexic, Yucatan, Guatemala, Belize, Honduras şi Salvador. Cultura maya a cunoscut mai multe etape: a) *epoca preclasică* (1800 î. Hr. - 300 d. Hr.), când s-au ridicat primele temple piramide, s-a creat scrierea hieroglifică şi s-a format ierarhia sacerdotală; b) *epoca clasică* (300 d. Hr. - 900 d. Hr.), când s-au construit centre politice şi religioase dintre care cel mai influent era Chichen Itza (gura izvorului străinului) cu templele sale, între care Templul jaguarului şi Templul războinicilor, dar când mayaşii au fost loviţi de epidemii şi de invazia unor triburi străine şi c) *epoca postclasică* (900 d. Hr. - secolul al IV-lea d. Hr.), când s-a petrecut instalarea toltecilor la Tula. Limba maya fiind monoslabică, scrierea se făcea mai mult pe baza sunetelor, folosindu-se şi semne ideografice. *Olmecii* trăiau pe la 1250 î. Hr. Construiseră un mare centru religios intitulat La Venta şi o piramidă de 17 m. Teotihuacan (locul unde oamenii devin zei), era cel mai înfloritor centru în secolul al III-lea î. Hr. Cultura olmecă era considerată cultura-mamă în arealul mexican. *Toltecii* aveau capitala la Tula, aflată

azi la 80 km nord de Ciudad de Mexico. Ei se întâlneau în secolul al VI-lea d. Hr. şi erau un popor agricol, ce se distingea prin blândeţe. Toltecii l-au introdus pe popularul zeu Quetzalcoatl în religia vechilor mexicani, dar şi sacrificiile umane în practica riuală, care aveau să fie esenţiale la azteci. Bine organizaţi, toltecii au fost, totuşi, învinşi de azteci, la fel ca şi zapotecii, cei ce au existat până în secolul al XVI-lea d. Hr. *Zapotecii* au înălţat un însemnat centru religios la Monte Alban. *Aztecii*, a căror nume însemna „oamenii din ţinutul încețoşat Aztlan”, un loc legendar, considerat insulă pentru că se spunea că au venit pe bărci, sunt cei mai cunoscuţi strămoşi ai mexicanilor. Ei erau mândri războinici şi de aceea temuţi, iar nu iubiţi de celelalte popoare din vechiul Mexic. În 1325 d. Hr. aztecii au înălţat oraşul Tenochtitlan, devenit capitală mai târziu. Erau războinici, dar se ocupau şi cu mai multe tipuri de comerţ. Se poate vorbi despre poporul mexican din secolul al V-lea î. Hr., trecând prin secolul al XVII-lea d. Hr., odată cu cucerirea spaniolilor şi până astăzi. Hernan Cortez, conducătorul armatelor spaniole, profitase de faptul că Moctezuma al II-lea, stăpânul aztecilor, a crezut că acesta era unul cu zeul Quetzalcoatl, care urma să vină pe ape, cam în perioada când au sosit spaniolii. Astfel, aztecii i s-au supus lui Cortez şi conchistadorilor, dar şi-au dat seama curând că spaniolii erau oameni şi nu zei, cum crezuseră şi i-au măcelărit în ceea ce s-a numit „*la noche triste*” (noaptea tristă). În 1521, la şase luni distanţă, însă, spaniolii s-au reîntors şi i-au înfrânt pe azteci. Tot de atunci datează şi primele creştinări din Mexic, realizate prin botezuri în aer liber şi ulterior prin ridicarea de biserici.

B) *Izvoarele* sau cărţile sacre ale mayaşilor erau *Popol vuh* (Cartea sfatului sau a comunităţii) şi *Analele Cacichilor*, în vreme ce *Tonalamatl* (Cartea zilelor) era opera sacră a aztecilor.

C) *Cosmogonia* la mayaşi apare în lucrarea *Popol vuh* (Cartea poporului). Este vorba despre crearea universului de către perechea divină Tepeu şi Cucumatz. Apoi universul se dezvoltă după legi instituite de zeii creatori şi urmate strict de natură şi de oameni. Cosmogonia la azteci cunoştea o diviziune pe mai multe vârste: a) *naui-ocelotl* sau „cei patru jaguari”, patronată de zeul Tezcatlipoca: oamenii erau devoraţi de jaguari; b) *naui-eecatl* sau „cele patru vânturi”, patronată de Quetzalcoatl: furtuni declanşate de zeu; c) *naui-quiauitl* sau „cele patru ploi”, patronată de zeul Tlaloc, al ploii şi trăznetului şi d) *naui-atl* sau „cele patru ape”, patronată de zeiţa apei Chalchiuhtlicue. Lumea

de azi este *naui-ollin* sau „cele patru mişcări” ale lui Quetzalcoatl. În credinţa aztecilor anul avea 18 luni a câte 20 de zile fiecare. Într-o altă variantă cosmogonică, Tonacatecuhtli a creat 600 de zei, după care, împreună cu ei, l-a zămislit pe om.

D) *Doctrinele religioase* la vechii mexicani se caracterizau printr-o îmbinare între politeismul dominant şi dualismul discret. Astfel, ca şi la azteci ulterior, la mayaşi s-a infiltrat dualismul. La azteci, stăpânul şi stăpâna dualităţii erau Ometecuhtli şi Omecihuatl.

E) *Pantheonul zeilor* la vechii mexicani era politeist. Mayaşii aveau ca zeu suprem pe *Kinck-ahan*, zeul soare. El purta barbă. Creatorul lumii era *Hunab*, divinitate invizibilă şi imaterială. Zeiţa malefică *Ixchel* era reprezentată de o bătrână cu un şarpe pe cap. Ea era zeiţa ţesătoriei şi a inundaţiilor. *Ixtab* era o divinitate protectoare a sinucigaşilor. Zeul porumbului şi al agriculturii era *Yum Kax*. Zeul ploii *Chaak* prefera sângele copiilor. Zeul morţii era *Ah Puch*, iar zeul războiului *Ek Chuah*. Aztecii aveau în fruntea pantheonului perechea divină *Tonacatecuhtli* şi *Tonacacihuatl*. Zeii principali erau fiii lor: Quetzalcoatl, Huitzilopochtli şi Tezcatlipoca. Nu toţi zeii sunt personificări ale fenomenelor naturii. Zeii aztecilor se împărţeau în două grupe de bază: a) zeii creatori şi b) zeii naturii. *Quetzalcoatl*, „şarpele cu pene” sau „reptila cu pene”, era cel mai popular dintre zeii aztecilor. Denumirea vine de la şarpe (*coatl*) şi de la pasărea cu penaj verde (*quetzal*) simbolizând sfinţenie şi nobleţe. Iniţial fusese un zeu al toltecilor, dar a fost numaidecât acceptat şi de cuceritorii lor, aztecii. El era zeul civilizator prin excelenţă. Era cunoscut şi ca zeul preoţilor. Dintre calităţile sale se distingeau blândeţea, moralitatea şi ascetismul. Nu-i erau pe plac sacrificiile. În reprezentări Quetzalcoatl apare în două ipostaze celebre ca destinat vieţii, respectiv ca destinat morţii. Moartea şi reînvierea erau legate de el. *Huitzilopochtli* era „vrăjitorul pasărea muscă”. Aparţinea numai aztecilor. El era zeul soare, asimilat lui Inti de la incaşi, dar şi zeul războiului. Era un zeu sângeros căruia îi erau închinate jertfele omeneşti. Era asimilat cu Marte de la romani şi Ares de la vechii greci. *Tezcatlipoca* era „oglindă fumegândă”. El era un zeu solar. Nu avea atribute războinice ca Huitzilopochtli, ci administrative. Era zeul dreptăţii şi reprezenta luceafărul de dimineaţă. Era văzut şi ca rival al lui Quetzalcoatl. De la spiritul vântului şi al aerului, Tezcatlipoca a devenit zeitatea supremă a aztecilor. Rivalitatea dintre Tezcatlipoca şi Quetzalcoatl ilustra rivalitatea dintre azteci şi

tolteci. Alți zei ai aztecilor erau: *Tlaloc* - zeul ploii şi al fertilității, căruia i se sacrificau copii şi fecioare, *Mixcoatl* - zeul vânătorii, *Metztli* - zeița lunii, *Omacatl* - zeul bucuriei, *Yacatecuhtli* - zeul patron al comerțului şi al călătoriilor, *Centeotl* - zeul porumbului şi al agriculturii şi *Xilonen* - zeița porumbului tânăr.

F) *Cultul* se desfăşura în temple. Mayaşii îşi construiau colibe şi temple dreptunghiulare amplasate în vârful unei piramide. În afara templelor de la Chichen Itza, impresionant este Templul soarelui de la Palenque. Aici a fost descoperită mumia regelui Pakat care a dovedit că templele la vechii mexicani nu erau doar locuri de sacrificiu, ci şi monumente funerare şi, ca şi piramidele egiptenilor, călăuze spre şi dinspre lumea de dincolo. Mayaşii cunoşteau rituri legate de naştere, pubertate şi căsătorie. Deşi nu atât de semnificative ca la azteci, totuşi sacrificiile nu lipseau. Aveau cultul soarelui, lunii şi zeului apelor. Cunoşteau şi practica circumciziei. Locurile de cult ale aztecilor erau temple numite „casa lui Dumnezeu” (*teocalli*). Tempele aveau forma piramidelor şi erau cu multe etaje. Casta sacerdotală cunoştea cam 5000 de preoți şi un mare preot de sânge regesc. Preoții purtau îmbrăcăminte neagră şi părul lung. Ei erau foarte respectați. Răspundeau de educarea tinerilor şi de ştiințe.

G) *Ritualul sacrificiului* avea o importanță majoră la azteci. Termenul „sacrificiu” derivă din expresia latinească *sacri-ficium* (facerea sacrului) şi reprezintă consacrarea (sființirea) unei jertfe prin intermediul căreia lumea profană are acces la sacru fără să fie distrusă de acesta. Sensul de bază al termenului de „sacrificiu” era, desigur, religios şi se referea la un act de cult prin care anumite obiecte erau consacrate şi oferite unui zeu sau altor forțe supranaturale, după cum se arată în *The Encyclopedia Britannica*[185]. Inițial scopul sacrificiului era contractual, aşa cum precizează formula *do ut des* (dau şi dai sau a da şi a primi) pentru a deveni renunțarea la profan pentru sacru, la efemer pentru etern, la murire pentru nemurire. Formula în limba latină *do ut des* trasmite şi un transfer de putere magică, eliberarea unui curent de energie, în opinia avizată a lui Gerardus Van der Leeuw. Efectele sacrificiului nu se reduc la darurile oferite deoarece „în cazul sacrificiului energiile religioase puse în joc sunt

[185] *The New Encyclopedia Britannica Macropedia. Knowledge in Depth*, vol. al XXV-lea, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 770.

mult mai puternice, de unde şi ravagiile lor"[186]. Cu toate că nu poate fi acceptat pe deplin şi justificat în viziunea europeanului modern, sacrificiul trebuie înțeles ca un fapt simbolic şi cultural cu totul special. Nu este o chestiune de civilizație, ci de cultură. În consecință el nu trebuie judecat cu grila civilizației, cu instrumentele ei de măsură. Conchistadorii spanioli creştini au transformat societatea sacrificiului într-una a masacrului. Este o diferență majoră între uciderea rituală şi crimele de război ale conchistadorilor sau exterminările cutremurătoare în numele Crucii. Daniel Dubuisson este descalificat ştiințific atunci când, în cartea *Mythologies du XX-ème siècle* (Mitologii ale secolului XX), pune semnul egalității între sacrificiile aztece şi crimele din lagărele de concentrare naziste. Deosebirea dintre sacru şi profan se impune în acest exemplu, ca şi aceea dintre omorâre rituală, respectiv crimă abominabilă. Sacrificiile există şi astăzi, în societățile moderne, dar s-a trecut de la sacrificiul uman, animal sau de plante, de la sacrificiul ritual la sacrificiul simbolic. Sacrificiul a coborât în interiorul omului.

La azteci erau larg răspândite sacrificiile omeneşti. Sacrificații erau aleşi dintre sclavi, prizonieri, femei, copii sau tineri. Prizonierii de război constituiau jertfa cea mai de seamă. Cu cât erau mai viteji şi de rang mai înalt, cu atât ofranda era mai prețuită de zei. Sclavii erau sacrificați în ceremonii secundare. Rare erau ocaziile când se sacrificau femei şi copii, iar aceasta se petrecea în ritualurile fecundității, pentru a se asigura creşterea plantelor prin puterea magiei conştiente. Uneori se practica şi canibalismul ritual, în credința că cel ce mânca un om putea să-i absoarbă virtuțiile. Prizonierul era pregătit, îmbrăcat special pentru ceremonie. Apoi victima era înşfăcată de preoți şi întinsă pe piatra de sacrificiu. Coşul pieptului îi era sfâşiat şi i se smulgea inima, care apoi era arsă şi mâncată de preoți. Capul era dat la păstrat preoților în casa craniilor. Măruntaiele erau azvârlite la câini. Trupul era aruncat pe trepte la mulțime şi mâncat în timpul ritualului ulterior. Jertfa închinată zeului focului era arsă pe rug, în timp ce jertfa dedicată apei era înecată. În fiecare an în onoarea soarelui aztecii țineau cele patru zile de post după modelul zeilor. Apoi jertfeau în foc oameni bolnavi de lepră, căci semănau cu un zeu bubos. Sacrificiul la azteci nu era o abatere de la normele juridice şi morale, aşadar nu era o crimă, ci, dimpotrivă, era o

[186] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, vol. I, p. 13.

expresie a respectării şi venerării lor. Numai sacrificiul repetat periodic facea cu putinţă existenţa zeilor, viaţa socială a oamenilor şi asigura bogăţia recoltei în anul viitor.

Ceremonia desfăşurată în onoarea zeului Tezcatlipoca era dramatică. Cu un an înainte de execuţie se alegea prizonierul de război cel mai frumos şi viteaz. Preoţii îl învăţau manierele regeşti, iar, în timp ce se plimba cântând din flaut melodii divine, primea omagiile adresate chiar de zeul Tezcatlipoca. Cu o lună înainte de ziua sacrificiului, patru tinere împodobite ca nişte zeiţe, deveneau însoţitoarele lui şi-i îndeplineau toate dorinţele. În ziua sacrificiului, el îşi lua rămas bun de la consoarte şi pornea în fruntea procesiunii ce se forma în cinstea sa, caracterizată printr-o atmosferă de bucurie şi ospăţ. Apoi, îşi lua rămas bun de la cortegiu şi pătrundea în templu, însoţit de cei opt preoţi care-l serviseră tot anul. Preoţii urcau primii treptele templului, iar el îi urma rupând pe fiecare treaptă unul dintre flauturile cu care cântase. Sus pe platformă, preoţii îl aşezau pe piatra sacrificiului şi-i smulgeau brusc inima. Cea mai bună hrană pentru zei, cea mai preţioasă dintre ofrande era inima omului. Corpul lui nu era aruncat pe scările templului, ci purtat cu cinste, iar capul său era înfipt, la un loc cu alte cranii, într-un gard de pari în apropierea templului.

Vărsarea propriului sânge era un alt procedeu pentru a dobândi protecţia divină. Oamenii practicau penitenţe cumplite. Astfel, aztecii se automutilau sau îşi treceau prin limbă un fir pe care erau inşiraţi spini ai plantei *maguey*. Cu cât era mai înaltă poziţia socială a individului şi cu cât, drept consecinţă a acestui fapt, el avea cunoştinţe mai aprofundate despre practicile rituale, cu atât mai riguros erau respectate posturile, penitenţele şi torturile.

Piramidele de la Teotihuacan au o frumuseţe aparte şi o importanţă majoră. Este vorba despre Piramida lunii şi Piramida soarelui. Lor li se adaugă un templu închinat zeului Quetzalcoatl.

H) *Ritul funerar* avea la bază îngroparea. Aztecii cunoşteau şi incinerarea. Mayaşii se temeau de moarte. Ceremonia înmormântării se constituia din bocetele şi urletele rudelor. Gura mortului era acoperită cu făină de porumb ca să-i servească drept hrană pe lumea cealaltă. Sufletul mortului era luat de diavoli. Se practica înhumarea, dar şi incinerarea în cazul nobililor. Organizarea universului are o formă specifică şi foarte interesantă la azteci: existau cinci direcţii orizontale (punctele cardiale

plus centrul), 9 lumi inferioare sau 9 lumi subpământene şi 13 lumi superioare sau 13 ceruri unde mergeau sufletele morţilor. La soare mergeau războinicii, prizonierii şi victimele sacrificate. Răsplata şi pedeapsa după moarte depindeau de felul morţii, iar nu de faptele omului. Răsăritul este casa soarelui, locul de ardere, lumea lui Quetzalcoatl; Nordul este locul întunericului, regatul morţii; Apusul este al femeilor, lăcaşul porumbului şi al zeiţei pământului; Sudul este al muzicii, dansului, focului, plăcerilor şi jocului. Mictlan era stăpân peste tărâmul morţii, lumea subpământeană şi inima pământului. Acolo omul era însoţit de un câine. Exista, însă, şi un paradis, cu ţinuturi umede şi văi ale munţilor. Acolo merg cei înecaţi şi morţi de boli. În casa soarelui din cer se duc cei ucişi în bătălie, cei jertfiţi şi războinicii. Xochatlapan era tărâmul-grădină pentru copii. Calendarul se găsea în centrul religiei aztece. El era distribuit în două secţiuni: o succesiune rituală a zilelor numită *tonalpohuatli* şi calendarul solar divizat în optsprezece luni a câte douăzeci de zile şi o perioadă nefastă de cinci zile. Numele lunilor era legat de recoltă şi indica originea agricolă sacră a acestui fel de calcul al timpului. O combinaţie a celor două sisteme permitea numerotarea anilor. Aceştia nu se socoteau în funcţie de o unitate infinită, ca la noi, ci în unităţi ciclice de cincizeci şi doi de ani. Marile ceremonii aztece se celebrau după anul solar. Trecerea de la un ciclu la altul era interpretată ca sfârşitul unei existenţe şi începerea alteia noi. Teama că natura ar putea să-şi oprească odată cursul existenţei dădea ritului o profundă solemnitate[187].

b. *Religia peruvienilor (incaşilor)*

A) *Istoria* precizează că peruvienii au trăit în vechiul Peru, dar şi în Ecuador, Columbia, Bolivia şi Chile. Erau conduşi de un mare preot. Construiseră oraşe înfloritoare. Spaniolii conduşi de Francisco Pizzaro i-au cucerit pe incaşi. Atahuallpa, ultimul Inca, a fost înfrânt şi ucis.

Cultura incaşilor datează din 1200 î. Hr. şi cuprinde o zonă care astăzi este reprezentată de statele: Peru, Columbia, Ecuador, Bolivia, Uruguay, Argentina şi Chile. Suveranul se numea Inca. Se remarcă o diferenţă în interiorul civilizaţiei inca între regiunile de coastă şi cele ale Anzilor. Civilizaţia de coastă e mai veche.

---

[187] J. Soustelle, *Civilizaţii precolumbiene*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

B) *Izvorul* principal al religiei incaşilor este textul sacru numit *Imn către Viracocha*.

C) *Cosmogonia* îl găseşte pe zeul Pachacamac, fiul soarelui şi al lunii, drept creatorul şi păstrătorul lumii. El a creat bărbatul şi femeia. La început a fost creat lacul Titicaca. Pe de altă parte, Viracocha era zeul creator, venerat deopotrivă ca creatorul, cât şi ca susținătorul lumii.

D) Ca *doctrină religioasă*, ca şi la mayaşi şi azteci, incaşii cunoşteau politeismul. Aveau, însă, forme antropomorfe ale zeilor. Ca formă de organizare se întâlnea monarhia divină. Regele inca era întruparea pe pământ a zeului soare.

E) *Pantheonul zeilor* era dominat de zeul soare. Acesta era *Inti* sau *Intip* şi era zeul suprem al incaşilor. Termenul *inca*, de fapt, însemna „poporul soarelui". Luna era *Mama Quilla*, iar curcubeul - *Cuycha*. *Catequil* era zeul cerului şi al fulgerului. *Chuqui illa* era zeul tunetului şi avea o reprezentare statuară în Templul soarelui din Cuzco. Doi zei principali şi foarte populari erau *Viracocha* şi *Pachacamac*. Viracocha era cel mai popular dintre zeii incaşilor. *Vira* înseamnă „lavă", iar *cocha* - „lac". Zeul incaş are multe afinități cu Quetzalcoatl de la azteci. Acesta era creatorul şi păstrătorul a toate câte sunt. Pachacamac era zeul focului şi eroul civilizator. Totodată, el era marele spirit al pământului, nefiind, însă, pământul ca materie, solul, ci spiritul generator care animă toate câte sunt. Lui i se aduc sacrificii omeneşti, la fel ca lui Huitzilopochtli de la azteci.

F) *Cultul* se desfăşura în temple. Acestea erau construcții monumentale. Cel mai important era Templul soarelui din Cuzco. El era prevăzut cu mai multe porți şi plăci de aur. Numai incaşii aveau dreptul să intre în el. Chipul soarelui se afla deasupra altarului aşezat la răsărit. Capitala incaşilor era la Cuzco. Preoții şi mai ales clerul vorbeau cu spiritele de dincolo, aveau darul prezicerii. Marele preot nu avea voie să se căsătorească. Preoții se rugau şi pentru binele regilor. Termenul *yana* avea mai multe semnificații: a) supunere şi umilință în fața zeilor; b) ajutor dat cuiva şi c) servitor al statului şi al regelui[188]. Incaşii cunoşteau şi un sacerdoțiu feminin, preotesele fiind numite „fecioarele soarelui". Se aduceau zeilor ofrande din frunze de coca şi de tutun. Ca ofrande se dădeau şi pietre prețioase, stofe, pene, aur, legume şi fructe.

---

[188] John V. Murra, *Civilizație inca*, traducere de Ata Iosifescu, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1987, p. 221.

Vrăjitoria şi cercetarea măruntaielor animalelor erau adesea întrebuințate. Mărturisirea păcatelor în fața unui preot era un obicei foarte respectat. La incaşi se făceau jertfe, dar multe erau de animale, numai rareori se petreceau sacrificii umane. Oamenii erau ştrangulați sau li se tăia gâtul. Moartea prin sufocare era considerată plină de sens. Un rol important îl avea sacrificarea băieților virgini *moja*. Ritualul trecerii la maturitate era cel mai răspândit.

G) *Ritul funerar* avea la bază înhumarea. Cadavrele erau păstrate ca mumii. Hrana se punea lângă cadavre. Se împrăştia făină de porumb în jurul răposatului. Exista şi credința în viața viitoare şi în renaştere.

H) La incaşi exista credința că *sufletul* îşi are sediul în cap, aceasta fiind o credință larg răspândită la popoarele antice. După moarte sufletele continuau să trăiască în jurul corpului.

Civilizațiile vechi din America Latină şi America Centrală erau înaintate prin educație şi precepte morale, dar crude prin sacrificiile umane, care pot fi înțelese numai prin prisma culturii, nu şi prin grila civilizației moderne.

4. *Religia vechilor egipteni*

A) *Istoria* vechiului Egipt este complexă. La începutul secolului al XIX-lea, Jean François Champollion descifrează scrierea hieroglifică şi deschide drumul egiptologiei. Între egiptologii de renume se remarcă următorii: Richard Lepsius, Jean Capart, Emmanuel de Rougé, J. G. Griffith, Williams Petrie, Guy Rachet, Adolphe Erman, Fernand Schwarz, Bob Brier, Zahi Hawass, Nick Wyatt şi Max Gulimot, iar la noi, în special, Miron Ciho.

Herodot numeşte Egiptul „un dar al Nilului”. Pe egipteni îi numeşte „cei mai înțelepți dintre oameni”[189] şi „cei mai învățați”[190]. Se ridică problema de ce neam sunt egiptenii. Există mai multe ipoteze: a) veniți din Ethiopia; b) de rasă semită; c) de rasă ariană de nord; d) un amestec. Ultima este cea mai plauzibilă.

În mileniul al IV-lea î. Hr. existau două state: Egiptul de Sus, la izvoarele Nilului, cu capitala la Theba şi Egiptul de Jos, în Delta Nilului,

---

[189] Herodot, *Istorii*, II, 160.
[190] *Ibidem*, II, 77.

cu capitala la Memphis. Statul egiptean unificat a cunoscut următoarele perioade istorice:

1) *Regatul timpuriu* (3200 - 2778 î. Hr.), având capitala la Thinis - perioada thinită. Menes unifică cele două state şi fondează dinastia thinită. Fusese adorat zeul răului şi al dezordinii Seth, după care egiptenii i-au dat o mare importanță zeului Horus. În această perioadă se construiesc şi mormintele de la Abydos.

2) *Regatul vechi* (2778 - 2263 î. Hr.), având capitala la Memphis - când se construiesc marile piramide, precum şi Sfinxul. Se creează *Textele piramidelor*. Religia este bine organizată. Au preponderență mitologia, sacerdoțiul, cultul morților şi magia. Zeu suprem este soarele. Egiptenii cunosc deja mumificarea. Osiris, zeul naturii, devine şi al morților, iar mai apoi al nemuririi. Faraonul Neferkare, numit şi Pepi al II-lea, are cea mai lungă domnie din istoria Egiptului.

3) *Regatul mijlociu* (2263 - 1580 î. Hr.), având capitala la Theba. Are două perioade intermediare. Se scriu *Textele sarcofagelor*. Se observă supremația Thebei. În Egipt se impune cultul lui Amon. La un moment dat zeul Seth cunoaşte din nou preponderența.

4) *Regatul nou* (1580 - 1085 î. Hr.), capitala este tot la Theba - apogeul cultural şi politic al Egiptului. Continuă cultul lui Amon. Apare cultul lui Aton. Reforma religioasă a lui Akhenaton marchează un moment de răscruce în religia egipteană, ca şi în istoria religiilor prin trecerea la monoteism şi monism. Se alcătuieşte şi limba neoegipteană. Dintre faraonii care domnesc în vremea regatului nou se disting Amenofis al III-lea, Amenofis al IV-lea, Tutankhamon şi Horemheb. Tot în această perioadă istorică se încadrează şi domnia celebrului faraon Ramses al II-lea, care a construit numeroase temple, în special cel de la Luxor şi i-a înfrânt pe hittiți.

5) *Regatul târziu* (1085 - 525 î. Hr.), având capitala la Sais. Din punct de vedere istoric se constată decăderea politică a Egiptului. Din unghiul religiei, aceasta atrage după sine cultul zeilor secundari şi revenirea la politeism, formalism şi ritualism exagerat. Totodată, capătă o mare importanță cultul animalelor, mai ales al taurului Apis. Teama de animale, dar şi faptul că ele erau în folosul oamenilor au condus la răspândirea cultului animalelor. Astfel, la Heliopolis şi Memphis era venerat taurul, simbol al vieții, al fecundității şi văzut în relație cu cerul, la Bubastis - pisica, sugerând soarele prin ochii săi, la Hermopolis şi

Abydos - pasărea ibis, reprezentând zeul Thot, iar la Kus şi Edfu - şoimul, legat de zeul Horus. De la reprezentările zoomorfe s-a trecut la imagini semiumane. Astfel, zeița Hathor era o femeie cu cap de vacă; zeul Anubis era un bărbat cu cap de şacal; zeul Sobek era un om cu cap de crocodil, iar zeul Horus era un om cu cap de erete. Dinastia libiană a fost continuată de regi kuşiți veniți din Ethiopia. Au urmat stăpâniri străine, rezultat al cuceririi făcute de: perşi (cu două domnii succesive), heleno-macedonieni (cu Alexandru cel Mare devenit suveran al Egiptului în 332 î. Hr.), romani, arabi şi turci. Cucerirea de către perşi a fost continuată de influența religiei helene şi a mozaismului. În perioada romană a pătruns creştinismul, iar apoi islamul arab şi turcesc. Drept rezultat s-a remarcat sfârşitul religiei egiptene. În ultima perioadă aceasta s-a redus la cultul zoolatriei, magie, rituri funerare şi la cultul soarelui. Zoolatria nu se exprima în sensul că totemismul ar fi la baza religiei egiptene. Erau venerate animale ca: taurul (simbol al procreației), care avea grajdul său la Memphis, pisica, pasărea ibis, şacalul, cobra, gândacul (ca simbol al renaşterii, aşezat pe inima mumiei şi ca speranță a reîntoarcerii celui decedat). Ovidiu Drimba scrie despre „formele caricaturale ale zoolatriei” şi aduce acest argument pentru a se îndoi de justețea considerației lui Herodot că egiptenii sunt cei mai religioşi[191]. Din nou Ovidiu Drimba, la fel ca şi Constantin Daniel în alte situații, în ciuda importanței şi valorii operelor lor, nu excelează în hermeneutica religiei (o altă dovadă fiind şi scara evoluționistă şi disprețul față de formele indigene şi arhaice de religie socotite primitive, cu întrebuințarea nuanței peiorative a termenului). Cu toate acestea, el riscă judecăți neacoperite. Un alt exemplu este atunci când precizează că moartea la egipteni este privită cu încredere şi calm, ca un moment de trecere spre viața eternă, dar mai apoi notează că: „Religia egipteană îi oferea omului iluzoriul balsam al liniştii, al împăcării şi al speranței”, introducând amprente subiectiviste („iluzoriu”) în interpretare[192]. Este de mare impotanță a se înțelege imageria animală în pantheonul zeilor la vechii egipteni. Aceasta este simbolică. În atare condiții se impune rediscutarea zoolatriei. Egiptenii nu-şi imaginau cu adevărat că zeii aveau înfățişări zoomorfe.

---

[191] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizației*, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1985, p. 138.

[192] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. I, p. 139.

Animalele erau mai degrabă o înfăţişare vie a zeilor, receptacol al formelor bune sau înfricoşătoare ale puterii divine, la care putea avea acces oricine.

B) Dintre *izvoare* sau scieri sacre din religia egipteană se disting trei mari opere:

a) *Textele piramidelor* sunt din perioada Regatului vechi. Conţin descântece, rugăciuni, imnuri şi formule rituale. Descântecele sunt destinate ritualurilor îndeplinite de faraon sau pentru faraon. Ele nu au titluri. Diferenţa dintre ele se face în funcţie de persoana la care sunt scrise. Au drept scop să-i garanteze faraonului nemurirea. Erau recitate la funeraliile faraonilor şi susţineau credinţa în zeul Râ (Ra). Identificarea cu zeul Râ urmează după itinerariul spiritual al faraonului cu barca lui Râ spre Ţara de Apus. Există o importantă diferenţă între această identificare cu Râ şi cea cu Osiris din *Textele sarcofagelor*, când faraonul devine stăpân al lumii de dincolo.

b) *Textele sarcofagelor* sunt din perioada Regatului mijlociu. Scrise pe coşciuge, aceste texte sunt alcătuite din formule, rugăciuni şi sfaturi pentru viaţa viitoare. Ele se adresează egipteanului de rând, nu doar faraonului şi sunt scrise la persoana I. Cultul funerar se extinde şi la clasele sociale, iar zeul Osiris capătă preponderenţă. Osiris făgăduieşte nemurirea fiecăruia prin identificarea cu el: „Trăiesc, mor, sunt Osiris”[193].

c) *Cartea morţilor* este din perioada Regatului nou. Are în componenţa sa formule magice, fiind un veritabil ghid al lumii de dincolo. Se asigură fericirea în viaţa viitoare. Cartea este scrisă pe papirus şi se introduce în sarcofag împreună cu decedatul. Thot e considerat autorul acestei cărţi. Are 192 de texte sau capitole.

În afara acestor trei opere, există şi lucrări teologice, mitologice, imnuri către zei (*Imn către Aton*, *Imn către Osiris* şi *Imn către Nil*), povestiri (*Povestea ţăranului bun de gură*), literatură sapienţială (*Învăţătura faraonului Amen-em-hat*), literatură magică şi poezii.

C) *Cosmogonia* are o importanţă majoră în religia vechilor egipteni. Exista credinţa că totul provine din haosul primordial Nun. Nu este vorba de creaţie din nimic, ci de organizarea haosului preexistent. De asemenea, numeroase mituri povestesc creaţia lumii dintr-un animal, o pasăre sau dintr-o floare (de exemplu: pruncul soare a ieşit din floarea de lotus la

---

[193] Remus Rus, Alexandru Stan, *op. cit.*, p. 62.

începuturi). Crearea lumii este adesea identificată cu crearea soarelui, egiptenii fiind un popor solar. O altă credință este că nămolul Nilului, încălzit de soare, a născut oamenii şi ființele. Creația oamenilor din lacrimile soarelui este o alta. La Heliopolis se spunea că Thot a creat prin puterea cuvântului. Ptah era văzut la Memphis ca zeul creator. A creat prin cuvânt sau prin logos. La Theba, Amon-Râ era zeul creator. O altă concepție îl are pe Atum drept creator solitar al universului prin autofecundare. Potrivit unei alte cosmogonii, Atum era creatorul tuturor divinităților. Din el s-a născut primul cuplu de zei: Shu (aerul) şi Tefnut (vidul), din care au apărut Geb (pământul) şi Nut (cerul). Cosmogoniile egiptene sunt împărțite şi în următoarele trei clase: heliopolitană, hermopolitană şi memphită. La Helipolis exista un loc numit „colina de nisip". Acesta reprezenta „colina primordială". Hermopolis era cunoscut pentru lacul din care se spune că a ieşit lotusul primordial. Din lotus a ieşit copilul sfânt, sămânța primilor zei. Cosmogonia memphită vorbeşte despre Ptah, care a făcut să existe zeii. Apoi zeii, prin corpurile lor vizibile, au intrat în fiecare plantă, piatră, în orice lucru ieşit din pământ.

D) Din unghiul *doctrinelor religioase*, se poate afirma că religia în Egiptul antic are un rol covârşitor. Herodot scrie că egiptenii erau „cei mai religioşi dintre toți oamenii"[194]. Este o religie a naturii şi o religie cosmică. Este un complex, un amestec impresionant de credințe şi practici disparate uneori, alteori în armonie. Nu se pune accentul pe doctrină, pe dogme. În centru se găseşte adorarea soarelui. Accentul se pune pe armonia, ordinea şi comuniunea cosmică. Credința în ordinea cosmică are o însemnătate covârşitoare. Pentru înțelegerea religiei vechiului Egipt, Max Guilmot propune trei niveluri: a) filologic, al textelor; b) psihologic şi c) sintetic. Totodată, subliniază că este necesară ieşirea din lumea obiectelor şi din cadrul temporal[195]. Cultura scrisă capătă un rol primordial, limba egipteană fiind cea mai veche cunoscută de pe pământ. Reprezentarea despre univers este statică. Universul este văzut ca noncreat, iar ordinea sacră ca neschimbată şi fermă. Dintre caracteristici se remarcă în primul rând optimismul şi bucuria de a trăi. Animalele erau sacre, zeii având fie total, fie parțial o reprezentare

---

[194] Herodot, *Istorii* II, 37.

[195] Max Guilmot, *Le message spirituel de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions Hachette, 1970, p. 12-13.

animalieră (de pildă: pasărea Ibis pentru zeul Thot sau taurul Apis ca imagine vie pentru zeul Ptah). Adorarea animalelor aminteşte de religiile arhaice ale Africii, dar se regăseşte şi în hinduism. La vechii egipteni nu se produce separarea între zei şi oameni. Zeii au domnit pe pământ înaintea faraonilor. Ei erau muritori (mormântul lor aflându-se în Egipt) şi nemuritori în acelaşi timp, ca şi oamenii. Omul este nemuritor şi participă la viaţa veşnică, se bucură de ea. Moartea este văzută ca o simplă aparenţă, iluzie. Vechii egipteni au propus viziunea morţii ca trecere, ca transmutaţie spirituală. După cum arată Mircea Eliade, egiptenii „au articulat într-un singur sistem ceea ce părea prin excelenţă etern şi invulnerabil - cursa soarelui - ceea ce părea doar un episod tragic şi, la urma urmei, întâmplător - uciderea lui Osiris - şi ceea ce părea prin definiţie efemer şi fără sens: existenţa umană”[196]. Religia, de asemenea, nu diferă de viaţa de zi cu zi. Viaţa zilnică e viaţă religioasă. Dumnezeu este *ntr*, cuvânt care înseamnă „pur”, „curat”, dar şi „putere”. Religia în vechiul Egipt se caracterizează îndeosebi prin panteism şi politeism, deşi sunt reprezentate şi teismul şi monoteismul.

E) *Pantheonul zeilor* este bogat. *Geb* (*Keb*) reprezenta pământul şi *Nut* - cerul. Zeul *Shu*, aerul, s-a strecurat între ei şi a produs despărţirea cerului de pământ. Dar acest cuplu l-a născut pe *Râ* (Ra), soarele, cel ce a devenit zeu suprem la egipteni. Râ era adorat la Heliopolis ca Atum-Râ, iar la Theba ca Amon-Râ. De la asocierea cu Amon, se va ajunge la sublima identificare cu Osiris, zeul morţii. Călătoria de la răsărit la apus a soarelui era văzută ca lupta victorioasă împotriva întunericului. El simboliza atât viaţa, cât şi ordinea universală. Numele său însemna „totul”, dar şi „nimic” în acelaşi timp. Era protectorul regalităţii. Totodată, era socotit stăpânul cunoaşterii şi cel ce aducea revelaţia. Egiptenii aveau multe legende despre luptele dintre soare şi vrăjmaşii săi, una fiind cea cu balaurul Apop. *Horus*, „cel îndepărtat”, copilul lui Râ, era foarte popular. Avea un cap de uliu. A luptat împotriva întunericului. Era cunoscut sub denumirea de „zeul şoim”. Se identifica sublim cu faraonul. Dacă Horus era soarele răsărind, Râ era soarele la amiază, iar *Tum* - soarele apunând. *Ptah* era un zeu al pământului, reprezentat adesea împreună cu faimosul taur Apis. El era zeu suprem la Memphis. A creat lumea prin gândul şi cuvântul său. *Osiris* (User), fiul mai mare al lui Geb,

[196] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, p. 119.

zeul pământului şi al lui Nut, zeiţa cerului, era zeul morţilor. Era venerat la Abydos. El personifica forţele naturii şi dăruia oamenilor nemurirea. Nu era doar zeul morţilor, ci şi al renaşterilor. El îşi asuma aspectul nocturn al soarelui, precum şi funcţia regenerării în univers. *Isis* (Eset) reprezenta pământul roditor şi fertil. Avea atribute magice. În aceeaşi ordine de idei, *Seth* era opusul, fiind demonul deşertului nisipos şi sterp. Zeu rău, războinic, el l-a ucis pe fratele său Osiris. Supuşii care depindeau de acest zeu erau, ca şi el, de culoare roşietică: nisipul deşertului, fierul, focul, sângele şi ceapa etc. Crocodilul şi hipopotamul erau animalele sale reprezentative. Totodată, el era întruparea ideii de rău. *Sobek*, zeul apelor, era înfăţişat cu cap de crocodil. *Thot*, „mesagerul", avea funcţia de scrib şi consilier al zeilor. Era zeu suprem la Hermopolis. Adesea era reprezentat cu pasărea ibis în loc de cap. *Maât* era zeiţa dreptăţii şi a adevărului. Zeiţa *Hathor*, adorată la Memphis, ca şi zeiţa Neith, „cea teribilă", era a dragostei şi a maternităţii, apărând în reprezentări cu cap de vacă. *Atum* era zeul creator, demiurgul tuturor divinităţilor şi al lumii. *Amon*, care însemna „cel ascuns", era zeul venerat la Theba. Templul de la Karnak îi este dedicat. Foarte importantă este identificarea lui cu Râ şi formarea perechii Amon-Râ. Nilul, râul sacru al egiptenilor, era venerat sub numele de *Hapi*.

F) *Faraonii* erau trimişii zeilor pe pământ. Monarhia avea descendenţă divină la vechii egipteni. Regele era văzut ca parte fundamentală a pantheonului egiptean. Al cincilea nume al faraonului era „fiul lui Râ". Faraonul se identifica sublim cu zeul soare. El apărea ca încarnare a zeiţei Maât, rezultând că era un model exemplar pentru toţi. Avea porunca în gură, înţelepciunea în inimă, iar cuvântul său era strigătul zeiţei dreptăţii. Zeii reprezentau, de fapt, imaginea idealizată a faraonului. Acesta se trezea în zorii zilei, iar una dintre îndatoririle sale de bază era adorarea zeilor. Faraonul asigura stabilitatea cosmosului, dar şi continuitatea vieţii. Chiar şi după moarte, el îşi păstra aureola divină. Mircea Eliade scrie despre ascensiunea faraonului la cer[197]. Constantin Daniel, după ce elogiază contribuţia lui Aram M. Frenkian la egiptologie, susţine că: „divinizarea faraonului era doar un artificiu pentru sporirea despotismului faraonului care, în felul acesta, exploata mai intens păturile

---

[197] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, p. 107.

ţărăneşti şi meşteşugăreşti egiptene"[198]. Este o deturnare a sensului prin prisma unei concepţii mai puţin adecvate faţă de antichitate. De asemenea, chestiunea sclaviei şi a exploatării poporului egiptean de către faraon pentru înălţarea piramidelor se impune a fi reconsiderată şi înţeleasă din interior, aşadar în funcţie de viziunea despre faraon ca trimis al zeului pe pământ, ca zeu viu. În atare condiţii, această chestiune este o observaţie venită din afară, străină şi falsă în contextul civilizaţiei Egiptului antic.

G) *Cultul* la vechii egipteni avea în centru respectul faţă de preoţi şi faţă de zei. Zeii sunt ocrotitori şi milostivi. Oamenii îi iubesc. Un mare cler se găsea deasupra preoţilor, care erau împărţiţi pe funcţii. La Hermopolis cel mai mare preot era numit „cel mai mare dintre cei cinci ai casei lui Thot", pe când la Heliopolis - „cel mai mare dintre văzători"[199]. Preoţimea nu avea un rol fundamental în Egiptul antic, cu excepţia perioadei thebane. Existau şi preotese. Iniţial numiţi de faraoni, cu timpul preoţii au avut funcţiile ereditare în Egiptul antic. Administraţia templului se făcea de către un consiliu de preoţi numiţi *web*, adică „cei curaţi", aceştia fiind preoţii faraonului. În afara lor, Egiptul antic a mai cunoscut preoţii *hm ntr* (profeţii), *it ntr* (părinţii divini) şi *wr maa* (prevăzătorii). Ca şi în India, preoţii erau vegetarieni. Exista şi obiceiul ca preoţii să fie circumcişi. Cultul era de două feluri: zilnic şi festiv. Ofrandele constau în fructe, prăjituri, pâine şi carne etc. Se aduceau şi sacrificii umane, dar ale prizonierilor. De pildă, Amenofis al II-lea, după o victorie, a sacrificat lui Amon şapte şefi sirieni. La construirea unei piramide, după prima piatră se aducea un sacrificiu uman. Zeiţa Isis avea puteri magice. Magia şi mantica aveau şi ele un rol important la egipteni, ca la majoritatea popoarelor antice. Egiptenii, ca şi romanii mai târziu, considerau unele zile ale anului faste şi altele nefaste. Existau şi calendare speciale în acest sens.

H) *Reforma* se conturează încă din timpul faraonului Amenofis al III-lea (1400 - 1362 î. Hr.) sub forma cultului lui Aton, discul solar. Domnia este continuată de Amenofis al IV-lea (1361 - 1340 î. Hr.), iar capitala trece la Tell-el-Amarna. Amenofis al IV-lea îşi ia numele Akhenaton, care înseamnă „gloria discului solar" sau „slavă lui Aton". Templele nu mai erau acoperite pentru ca soarele să fie văzut şi adorat în toată splendoarea sa. Astăzi este o discuţie dacă reforma lui Akhenaton

---

[198] Constantin Daniel, *Civilizaţia Egiptului antic*, Bucureşti, Editura Sport-Tursim, 1976, p. 8.

[199] *Ibidem*, p. 111.

era politică sau religioasă. Pentru Mircea Eliade a fost o reformă politică[200]. Apărută ca reacție împotriva clericilor de la Theba şi a sacerdoțiului lui Amon-Râ, considerăm reforma lui Akhenaton ca religioasă în esența ei. Argumentul forte este, însă, trecerea de la politeism la monoteism şi monism. Monoteismul lui Moise s-a inspirat din monoteismul lui Akhenaton, dar nu a preluat şi monismul. Un alt aspect important se produce pe plan artistic prin accentul pus pe umanizare, pe firesc, prin coborârea artei din monumental în redarea reală a trăsăturilor. Reforma va dispărea după moartea lui Akhenaton, socotit ulterior un eretic. Fiul său, Tutankhamon, care înseamnă „imaginea vie a lui Amon", a murit tânăr, în urma unui complot de care a fost acuzat vizirul Ay, ce a urmat la domnie înainte ca puterea să revină generalului Horemheb. Descoperirea, în Valea regilor, a mumiei lui Tutankhamon revoluționează cercetarea în acest domeniu şi este considerată prima dintre minunile lumii. Astăzi se caută mumia uneia dintre soțiile lui Akhenaton, frumoasa Nefertiti, ce apărea în toate reprezentările pictografice alături de soțul ei, până a căzut în dizgrație şi a fost înlocuită cu una din fiicele ei. Pe de altă parte, arheologii au cercetat şi ruinele palatului împărătesei Cleopatra, astăzi sub apele Mării Mediterana, la Alexandria.

I) *Ritul funerar* aparține la vechii egipteni domeniului credinței, iar aceasta îi ridică pe muritori la zei, aşa cum susține Fernand Schwarz[201]. Egiptenii aveau cultul morților. Gândul morții era prezent în viața egipteanului, aceasta având şi menirea de a-l pregăti pentru moarte în vederea nemuririi. Morții erau îngropați cu provizii. Se constată caracterul practic al credinței în nemurire, concretețea vieții de dincolo, care este un fel de viață fizică. Nu există separație între suflet şi trup. Drumul este greu până în lumea de dincolo. Se disting mai multe credințe: 1) sufletele morților merg într-un loc trist, în apus (la Memphis); 2) sufletele călătoresc fericite spre apus împreună cu Râ (la Heliopolis) şi 3) sufletele morților se duc printr-o crăpătură a muntelui (la Abydos). Mortul ajunge în împărăția lui Osiris. Existența după moarte este o continuare a vieții actuale. Menirea egipteanului în lumea de dincolo este să-l servească pe Osiris, cum l-a servit pe faraon. Paradoxal, el devine una cu Osiris.

J) Populară este credința în *judecata lui Osiris*. Pe talerul balanței se aşează inima şi pe celălalt o pană, simbolul zeiței Maât, a dreptății. Oms

---

[200] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, p. 119.

[201] Fernand Schwarz, *Initiations aux Livres des morts égyptiens*, Paris, Éditions Albin Michel, 1988, p. 15.

aşteaptă rezultatul cântăririi, să vadă dacă devorează inima mortului. Monstrul Oms este jumătate crocodil şi jumătate hipopotam. Thot scrie rezultatul judecății.

K) *Arta îmbălsămării* la egipteni cu smirnă, scorțişoară şi tămâie, cu specificul ei, reprezenta un model pentru alte popoare. Pregătirea mumiei avea la bază extragerea creierului şi a viscerelor, ce ulterior erau parfumate şi păstrate în urne. Pe locul inimii se punea simbolul unui scarabeu (*Kepher*, cuvânt ce înseamnă „devenire"). El era din argilă. Scarabeul reprezenta imaginea zeului solar suprem, fiind şi simbolul autogenerării, aşa cum indică Maria Carmel Betrò[202]. Popularitatea şi funcția determină ca simbolul scarabeului să devină o amuletă puternică şi preferată. Inima (*Ab*) este asociată la vechii egipteni nu sentimentului, ci conştiinței. Este, totodată, şi sediul memoriei şi al imaginației. Egiptenii considerau că lumea era împărțită în trei: cerul, pământul şi Duat, lumea inferioară, locul de unde răsărea şi apunea soarele, de unde izvora şi se vărsa Nilul şi, de asemenea, sălaşul sufletelor celor morți. Hieroglifa pentru Duat este un cerc reprezentat printr-un om ce-şi prinde picioarele sau un şarpe ce-şi muşcă coada. În ceea ce priveşte viața de după moarte, existau destinul stelar, destinul solar şi destinul osirian. Cu timpul cele trei variante s-au suprapus şi s-au identificat sublim.

L) *Piramidele* (*Mer*), dincolo de opere de artă, reprezentau, de fapt, monumente funerare. Celula permitea lui *Ba* să-şi ia zborul. Orientarea se făcea spre răsărit. Ferestrele mici din piramide aveau rolul de a indica calea pe unde plecau faraonii după moarte. *Mastaba*, o construcție mare de cărămidă sau piatră, cu zidurile înclinate, însemnând „banchetă" în arabă, era pentru oamenii obişnuiți, iar piramidele pentru faraoni. Marile piramide sunt socotite minuni ale lumii, binecunoscute fiind cele de la El Giseh ale lui Hufu, Hafra şi Menkaura, numiți de vechii greci Kheops, Khefren şi Mykerinos. Piramida lui Kheops are 137 metri, cea a lui Khefren este cu 8 metri mai mică, iar cea a lui Mykerinos are 66 metri. Templul la vechii egipteni este numit „locul inimii" (*Set Ab*) şi reprezintă spațiul coincidenței contrariilor, unde timpul este abolit. Templele de la Luxor şi Karnak şi templul lui Horus de la Edfu sunt, de asemenea, cruciale în cunoaşterea religiei vechilor egipteni. Sfinxul îl reprezenta pe

---

[202] Maria Carmel Betrò, *Hiéroglyphes. Les mystères de l'écriture*, Paris, Éditions Flammarion, 1995, p. 116.

zeul soare, dar şi pe faraon. Leul htonic simbolizează triumful vieții. Leul este şi simbolul zeului Osiris. Valea regilor, situată la vest de Theba conține morminte aflate unele la 100 metri adâncime.

M) *Mumificarea* este descrisă de Herodot. Timp de 70 de zile cadavrul era păstrat în natron, o soluție de carbonat de sodiu, după care era înfăşurat în pânză de in îmbibată cu clei aromat. Mumia se închidea după aceea într-un sicriu de lemn cu gravuri în interior şi exterior. Egiptenii au început să conserve trupul din epoca predinastică, credința în viața de după moarte conducând la procesul de mumificare. Se spunea despre conservarea trupului că ar fi fost o revelație divină, zeul Anubis învățându-i practicile. Anubis (Anpu) era şacalul gardian al cimitirului şi călăuză spre lumea de dincolo. El conducea sufletele la judecata lui Osiris.

N) *Sufletul* continua să existe după moarte. Egiptenii credeau în nemurirea sufletului. Acesta era scindat în mai multe părți:

a) *Ba* - în timpul vieții animă trupul şi după moarte trece într-o altă viață. Are drept simbol cocorul şi exprimă libertatea. Este sufletul independent de corp.

b) *Ka* - principiul vital, legat de corp, nu-şi ia zborul ca *ba* (*bai*), ci coboară în pământ. Este energia, spiritul păzitor al omului sau sufletul individual, dar şi imboldul nemuririi.

c) *Ran* - numele omului. Are o realitate ce trebuie păstrată şi după moarte.

d) *Akh* – inima. Este cântărită pe balanță într-o judecată. Reprezintă voința. Legat de eternitate, este „spiritul transfigurat”[203].

Fernand Schwarz consideră că părțile componente ale lumii concrete sunt: corpul, numele, umbra şi inima, în vreme ce lumea imaginară se alcătuieşte din: *Akh* sau corpul luminii, *Ka* sau forța vitală universală, *Ba* sau identitatea paradoxală şi *Sahu* sau corpul gloriei ori prezența lui Dumnezeu în om[204]. Umbra se numeşte *Shut* şi este imaginea silențioasă a personalității noastre. *Sahu* răspunde de comportamentul social al individului, de caracterul său. *Ran* sau numele veghează calitatea a ceea ce suntem. Conform unei alte viziuni, ar fi vorba de următoarele diviziuni ale sufletului la egipteni: *Ka* (sinele individual), *Ba* (sinele universal), *Akh* (spiritul), *Sahu* (trupul mumificat)**,** *Sekhem* (puterea), *Ab* (inima) şi *Khaib* (umbra). Hieroglifa ce simboliza pe *Ba* era la început o pasăre, apoi o pasăre cu cap de om, barba acestuia simbolizând caracterul său divin. *Ba* se naşte odată cu omul şi-l însoțeşte de-a lungul

---

[203] Mircea Eliade, *op. cit.*, vol. I, p. 111.
[204] Fernand Schwarz, *op. cit.*, p. 23-24.

întregii sale existențe. Reprezintă voința şi conştiința omului. Deşi principiu spiritual, *Ba* poate acționa prin propria sa forță în lumea materială. *Ba* asigura ființei individualitatea, personalitatea sa. Însă nu doar oamenii aveau *Ba*, ci şi zeii. Hieroglifa lui *Ka* reprezintă două brațe înălțate în gestul de a îmbrățişa, aceasta simbolizând protecția. *Ka* este principiul vieții. Emanație a zeului Râ, el animă toate ființele. *Ka* proteja defunctul atât în timpul vieții, cât şi după moarte. Spre deosebire de *Ba*, rezervat la început doar faraonului, *Ka* putea aparține oricui: zeilor, regilor sau oamenilor de rând. Până şi unele obiecte erau considerate ca având *Ka* (de exemplu unele temple). Faraonul şi zeii aveau mai mulți *Ka*, ajungând în anumite perioade până la 40. Hieroglifa lui *Akh* este pasărea ibis, în Egipt existând credința că această pasăre reprezintă apariții ale morților. Cuvântul egiptean este apropiat de cel ce înseamnă lumină, fiind derivat de la o rădăcină cu semnificația de „a străluci". Aparține cerului şi este o forță spirituală cu caracter supranatural. În *Textele piramidelor* se spune că *Akh* este natura unor zei ca Râ sau Osiris. Amândoi sunt *Akh* într-o anumită fază a ciclurilor existenței lor. Noțiunea de *Akh* este, de asemenea, legată de ideea de renaştere. *Khet* era trupul perisabil, muritor, nepreschimbat încă în mumie. *Sekhem* este un termen ce poate fi tradus prin „putere" sau „capacitate". Este pus în relație mai degrabă cu zeii decât cu oamenii. *Sahu*, la rândul său, reprezintă mumia, trupul ce nu se transformă, corpul luminos şi atemporal. La început a fost tradus prin „strămoş" sau „glorie". Mai târziu va reprezenta „mumia", iar în cele din urmă va fi tradus prin „corp spiritual". *Sahu* trebuie să se unească cu *Ba* şi *Ka*. Astfel, în *Cartea egipteană a morților* se spune: „Faceți ca Sufletul meu la mine să poată veni,/ Oriunde s-ar găsi!…/ O, voi, Paznici ai Cerului, păziți-mi Sufletul;/ Dacă zăboveşte faceți-l să-mi caute Trupul!…/ Oh! Apropiați-mi Sufletul de Corpul meu Glorios!"[205]. *Khaib* (umbra) este imaginea tăcută a personalității umane: „Pe când voi, demoni, care îl țineți pe Osiris închis,/ Să fiți aruncați în tenebre şi în abis,/ Ca Umbra mea să nu fie capturată, prin voi!/ Ca Sufletul meu să nu fie încarcerat prin voi!/ Fie-mi deschisă calea pentru Sufletul şi Umbra mea!"[206]. *Ran* (numele) era însăşi esența ființei umane, formula magică a naturii sale secrete, dezvăluită prin cuvântul scris. Moartea definitivă era echivalată cu uitarea şi cu ştergerea numelui de pe templu (de pildă în cazul faraonului Akhenaton). Toți oamenii, dar şi zeii aveau un nume secret, ce nu putea fi distrus. Pronunțarea numelui însemna un act magic,

[205] *Cartea egipteană a morților*, cap. al LXXXIX-lea, p. 127.
[206] *Ibidem*, cap. al XCII-lea, p. 131.

modelarea unei imagini spirituale, deoarece rostirea însemna creaţie. În teologia memphită, zeul Ptah a creat lumea gândind-o în inima sa şi apoi rostind cuvintele. *Ab* sau *Ib* (inima) este lăcaşul conştiinţei, raţiunii, spiritului, martor interior al gândurilor. Inima din punct de vedere fizic este *Hati*. Pe mumie, în dreptul inimii, era depusă o amuletă în formă de scarabeu. Aceasta simboliza forţa devenirii. Totodată, scarabeul îi conferea puterea de a traversa zonele cele mai obscure ale lumii de dincolo şi capacitatea de a rezista în faţa pericolelor. Defunctul îi cerea inimii sale să fie alături de el, unită cu fiinţa sa şi să depună mărturie în favoarea lui la cântărire: „Inima mea *Ib* o am de la cereasca mea mamă,/ Inima *Hati* îmi vine din viaţa pământeană,/ Să nu-mi aducă mărturii mincinoase şi vini/ Şi să mă respingă astfel judecătorii divini!/ Să fie mărturii adevărate/ Despre viaţa mea de pe pământ, după fapte…”[207].

Religia şi cultura egipteană au influenţat pe evrei, heleni, fenicieni şi romani etc., precum şi numeroase popoare învecinate. Farmecul lor rămâne veşnic. M. E. Matie scrie despre influenţa cultului zeului Osiris asupra creştinismului şi exemplifică prin: ritualul de Paşte, judecata de apoi, învăţătura despre împărăţia subpământeană şi caznele la care sunt supuşi duşmanii lui Osiris[208] etc.

III. **Religiile orientale**

A) *Religiile Orientului Apropiat*

1. *Religia canaaneenilor*

A) Din unghiul *istoriei* se constată că exista un amestec de populaţii în Siria antică, învrăjbite între ele, în majoritate semitice: canaaneeni, fenicieni, aramei, amoriţi şi filisteni etc.

Canaaneenii trăiau în anul 3100 î. Hr. între Iordan şi Marea Mediterană. Construiseră trei importante oraşe-cetăţi: Lahish, Betshan şi Ierihon. Cunoşteau o civilizaţie înaintată, influenţată de civilizaţiile egipteană şi mesopotamiană şi cu influenţă, la rândul ei, asupra evreilor.

B) Dintre *izvoarele* sacre se distinge *Legenda lui Aqhat*, care era fiul regelui Daniel, un rege canaanean legendar.

C) *Cosmogonia* canaaneeană cunoştea concepţia creaţiei din haos, peste care bântuie un vânt puternic. Îmbrăţişându-se, vântul l-a născut pe

---

[207] *Ibidem*, cap. al XXX-lea, p. 66.

[208] M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1958, p. 68.

Mot, iar din el au apărut făpturile create. O altă cosmogonie avea la bază două principii: Dorința şi Întunericul, din unirea cărora au apărut Aerul şi Aura (răsuflarea). Aerul este inteligența pură, iar Aura e prima ființă.

D) Ca *doctrină religioasă*, constatăm că poporul canaaneean avea o religie politeistă şi o religie a naturii, cu accent pe cultul fertilității. Zeitățile lor erau personificări ale fenomenelor naturale. Religia canaaneeană a fost considerată imorală şi decăzută datorită prostituției sacre, motiv pentru care este adeseori depreciată în textele biblice. Prostituția sacră fusese prezentă şi în Babilon.

E) *Pantheonul zeilor* era foarte bogat, dar ordinea zeilor era diferită în fiecare cetate. În frunte se afla zeul *El* (cel puternic sau primul), cu soția sa *Asherat-Yam*, protectoarea mării. *Baal* (stăpânul) era zeul furtunii şi avea ca animal simbolic taurul. *Dagon* era un zeu agrar, adorat ulterior şi de fenicieni.

F) *Cultul* se desfăşura în locuri sacre situate pe înălțimi. Mai târziu au fost ridicate temple luxoase. Existau şi preoți şi preotese. Zeii interveneau în viața oamenilor. Ei trebuiau îmbunați prin jertfe, cea mai apreciată fiind aceea a primului băiat născut, sacrificiu numit *molk*, practicat şi de evrei. Se aduceau ofrande constând în mâncare, băutură, tămâie, cereale şi legume, dar se făceau şi sacrificii animale şi omeneşti la punerea pietrei de temelie a unei construcții. Practicile divinatorii, magia şi mantica, portul amuletelor erau foarte răspândite. Dintre sărbători cele mai însemnate erau cele agrare şi sărbătoarea Anului Nou.

G) *Ritul funerar* dezvăluie faptul că la canaaneenii s-a întâlnit mai întâi incinerarea şi apoi înhumarea cadavrelor. Se practica poziția chircită la îngropare, aceasta simbolizând stadiul de *fœtus*. Ulterior s-a întâlnit mumificarea. Existau necropole la Ghezer şi Ierihon. Cadavrul era considerat sacru.

H) *Sufletele* morților rămâneau în contact cu trupul părăsit. Un rol aparte îl juca credința în viața de dincolo.

2. *Religia fenicienilor*

A) *Istoria* arată că fenicienii aveau o inegalabilă măiestrie în practicarea meşteşugurilor, negoț şi navigație. Ei au creat scrierea alfabetică. Erau renumiți în lumea antică pentru numeroasele lor călătorii pe mare şi colonizările ce le-au urmat. Cea mai înfloritoare colonie a fenicienilor era Cartagina, în secolul al IX-lea î. Hr., colonie a oraşului

Tyr. Fenicienii au ridicat şi trei însemnate oraşe-cetăţi: Byblos, Ugarit şi Tyr. Oraşele feniciene erau independente (de exemplu: Cartagina sau localităţi în Malta ori Sardinia). În ceea ce priveşte oraşele-cetăţi întemeiate, fenicienii preferau promontorii sau insule apropiate de ţărm. Istoria fenicienilor, ca şi a canaaneenilor de pe coastele Mării Mediterane, începe în mileniul al III-lea î. Hr.

B) Dintre *izvoarele* scrise ale fenicienilor se disting: *Cosmogonia fenica* a lui Philon din Byblos, poemele şi *Tăbliţele de la Ugarit*, numite şi *Textele de la Ras Shamra* (Capul Mărarului), cuprinzând povestiri şi poeme mitologice, dintre care în special *Legenda lui Keret* şi *Miturile lui Baal*. Lor li se adaugă şi scrieri ale evreilor şi helenilor, precum şi inscripţii din oraşele feniciene.

C) *Cosmogonia* avea mai multe variante la fenicieni. Una dintre ele arăta că la început au existat Timpul, Dorinţa şi Muma tuturor lucrurilor. S-au născut apoi Aerul şi Aura. O altă cosmogonie se referă la existenţa Eterului şi Aerului, care l-au născut pe zeul Ulomos, ce a dat naştere Oului cosmic, care, spart în două, a creat cerul şi pământul.

D) Ca *doctrină religioasă* în religia fenicienilor se distinge politeismul.

E) *Pantheonul zeilor* era dominat de *Baal.* Acest zeu avea foarte numeroase apelative. Unul dintre ele era *Baal-Hammon*, numit „stăpânul altarelor cu miresme”. El fusese asimilat cu Chronos de la vechii greci şi cu Saturn de la romani. Avea coarne de berbec. Era zeul cerului şi al fertilităţii. Lui i se sacrificau copii. Sacrificiile erau clasificate în funcţie de scopul lor şi erau asemănătoare cu cele ale iudeilor (jertfa de împăcare, jertfa de răscumpărare a unui păcat şi jertfa de iertare etc.), după cum arată Constantin Daniel[209]. În altă ipostază, ca stăpân al pământului, el s-a luptat cu *Yam*, prinţul mării. A fost omorât de acesta, dar răzbunat de soţia sa *Anat*, sora lui Baal. Aceeaşi poveste fusese reluată cu Baal omorât de Mot şi răzbunat de Anat, care l-a ucis pe Mot. *Melkart*, „regele cetăţii”, zeu principal în Tyr, era identificat cu Hermes de la vechii greci. *Asherat* apărea ca şi la canaaneeni şi era zeiţa fecundităţii şi a războiului. *Sepesh* era zeiţa soarelui, identificată cu Shamash de la asiro-babilonieni. Alţi zei erau *Reshef* (cel luminos), cunoscut şi în mitologia egipteană, zeu

[209] Constantin Daniel, *Civilizaţia feniciană*, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1979, p. 89.

al fulgerului şi al focului, asimilat de heleni lui Apollo şi *Eshmun*, având un templu la Tyr, zeu al vindecării, asimilat lui Asclepios de la heleni. *Noron* era un zeu vindecător şi apărător, adorat în Ugarit. *Yarih* era zeul lunii, în timp ce *Yamm* era zeul mării tot la Ugarit. Zeul morţii era *Mot*, prezent şi el la canaaneeni. *Adonis* (*adon* însemnând „domn”), se afirma ca un zeu foarte popular la fenicieni, fiind preluat şi de vechii greci. Exista şi o triadă Baal-Anat-Adonis. Zeiţa *Tanit* era a cerului şi avea drept simboluri: rodia, urechea şi porumbelul. Ea forma un cuplu cu zeul Baal. Foarte interesant era faptul că în locul numelui zeilor se preferau porecle sau alte apelative, căci cunoaşterea numelui dădea puteri miraculoase omului respectiv. De asemenea, se remarcă migraţia atributelor la zeii fenicieni, ca şi în hinduismul vedic. Fenicienii adorau şi râuri, arbori sau munţi ca sacri.

F) *Cultul* se desfăşura în templele pe care le-au construit fenicienii sub influenţa egiptenilor. Ele erau ridicate pe înălţimi. Regele era şi marele preot. Se aduceau ofrande zeilor. Acestea constau în fructe, prăjituri şi carne de animale şi păsări. Jertfa primilor născuţi era la mare cinste la fenicieni, ca şi la canaaneeni şi evrei. Ei aveau obiceiul să-şi jertfească preoţii, căci ei erau mai aproape de zei şi sacrificiul lor dădea o mai mare certitudine. Funcţia cea mai însemnată a preoţilor la fenicieni era păzirea cu stricteţe a tabuurilor şi a specificului ritualurilor. Raderea părului era considerată un semn de puritate rituală, la fel ca şi veşmântul de in şi picioarele fără încălţări. Magia şi mantica erau şi ele reprezentate la fenicieni. Ca şi babilonienii şi canaaneenii, fenicienii cunoşteau prostituţia sacră, ritualul întreţinerii unei relaţii sexuale cu un străin era răspândit. Herodot scrie că: „orice femeie autohtonă este obligată să se aşeze măcar o dată în viaţă în templul zeiţei Venus şi să se dea unui străin”[210]. Exista şi prostituţie masculină, banii câştigaţi fiind numiţi „banii câinelui”. Ei erau daţi templului canaaneean.

Dacă în cazul canaaneenilor defăimarea a venit din partea evreilor (vizând în principal prostituţia sacră), la fenicieni a izvorât din ostilitatea purtată faţă de ei de către heleni şi romani (accentul punându-se pe condamnarea sacrificiilor de copii).

---

[210] Herodot, *Istorii*, I, 199.

3. *Religia arameilor*

A) În *istorie* se subliniază că între Canaan şi Mesopotamia se afla ținutul arameilor numit Aram sau Siria. Arameii, atestați de la începutul mileniului al II-lea î. Hr., erau un popor semitic. Ei nu aveau un stat unitar, ci mai multe state mai mici. Limba aramaică era folosită în antichitate ca limbă diplomatică. Cele trei mari oraşe-cetăți ale arameilor erau: Damasc, Palmyra şi Hamat. Arnold J. Toynbee aşează civilizația arameilor între civilizațiile fundamentale ale omenirii, alături de cea greacă veche, arabă, indiană şi chineză[211].

B) *Izvoarele* sunt reprezentate de manuscrisele de la Marea Moartă, inscripțiile arameilor, textele sacre ale evreilor, textele cuneiforme asiriene şi unele papirusuri egiptene.

C) Ca *doctrină religioasă* la aramei s-a impus politeismul.

D) *Pantheonul zeilor* îl avea în frunte pe zeul *Sin*, al lunii. *Hadad* era zeul furtunii, cunoscut şi ca zeu soare. *Atargatis*, soția lui Hadad, era zeița fertilității. În reprezentări ea stătea pe un tron păzit de doi lei. Denumirea romană a acestei zeițe era Dea Syra. Ea era adorată în templul de la Hierapolis. *Baal* era prezent, ca şi la canaaneeni şi fenicieni şi chiar Yahvé de la evrei, numit *Yaho*. *Nabu* era un zeu akkadian asimilat lui Thot la egipteni şi lui Hermes la greci. Arameii adorau zei ai popoarelor cu care intrau în contact: evrei, canaaneeni, asiro-babilonieni sau hittiți.

E) *Cultul* se caracteriza în special prin portul unor idoli. Spre deosebire de canaaneeni, arameii nu cunoşteau jertfele umane şi mai ales nu cele de copii.

F) *Ritul funerar* era reprezentat de îngropare. Se dădea o mare importanță mormântului, unde se credea că răposatul continuă să viețuiască până la călătoria sa în împărăția morților.

G) Exista credința în viața de după moarte a *sufletului* omenesc.

Mulți dintre aramei au trecut la iudaism, mandeism, maniheism sau creştinism şi ulterior islam.

B) *Religiile Orientului Mijlociu*

1. *Religiile mesopotamienilor*

---

[211] Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 72-84.

A) *Istoria* Mesopotamiei a fost zbuciumată. Mesopotamia era numită „ţara dintre râuri" (Tigru şi Eufrat). Existau două popoare: sumerienii, nesemiţi, în sud şi akkadienii, semiţi, în nord. Mai vechi decât ei erau protosumerienii. În ceea ce-i priveşte pe sumerieni, Constantin Daniel identifică similitudini interesante între civilizaţia lor şi cea de pe Valea Indusului, fiind o moştenire a acesteia[212]. Subiectul a stat în centrul preocupărilor lui Jean-Marie Casal[213]. Istoria regilor din Babilonia începe cu imperiul din Akkad, la 2350 î. Hr. şi merge până la stăpânirea kassiţilor. Foarte importantă, însă, este dinastia lui Hammurabi. Acesta pune bazele primului imperiu babilonean (1728 - 1.686 î. Hr.). Al doilea imperiu babilonean era condus de Nabucodonosor al II-lea (605 - 62 î. Hr.). În anul 330, Babilonul a fost cucerit de Alexandru cel Mare. Asiro-babilonienii sunt şi ei semiţi. Apoi urmează invazia hittiţilor şi a kasiţilor până în 1150 î. Hr. Regii din Asiria au mai multe regate. Istoria lor începe de la 2500 î. Hr., de la înfiinţarea oraşului Assur şi până la stăpânirea arameilor. Asirienii aveau două cetăţi celebre: Assur şi Ninive. Popor războinic, asirienii pun stăpânire pe Babilon. Asirienii erau temuţi pentru cruzimea lor. De pildă, reprezentări înfăţişează prizonieri torturaţi, dar şi căpetenii din Elam jupuite de vii de regele Asiriei. Cel mai important conducător asirian era Assurbanipal (668 - 626 î. Hr.), care avea palatul său la Kalab. Războinic, vânător, Assurbanipal era şi iubitor de cultură, o dovadă fiind biblioteca sa de la Ninive, cuprinzând 20.000 de tăbliţe de lut cuprinzând texte religioase sau ştiinţifice.

B) *Izvoarele* se împart în mai multe clase: a) texte istorice; b) texte mitologice; c) texte cultice; d) texte sapienţiale şi e) texte juridice[214]. Acestei diviziuni i se adaugă şi textele oraculare.

1) Marele poem epic al creaţiei. Numele poemului este *Enuma elish*, potrivit primelor cuvinte din text. Poemul era recitat de preoţi. La început se aflau haosul, Apsu, ca ocean al apelor dulci şi Tiamat, ca marea sărată. Marduk o învinge pe Tiamat şi creează lumea. Este o

[212] Constantin Daniel, *Civilizaţia sumeriană*, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1983, p. 15 şi p. 37.

[213] Jean-Marie Casal, *Civilizaţia Indusului şi enigmele ei*, tradusă din franceză de Constantin Daniel, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1978.

[214] Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloneană*, Bucureşti, Editura Sport-Turism, 1981, p. 347.

cosmogonie sumbră şi o antropogonie pesimistă, aşa cum apreciază Mircea Eliade[215]. Tema este binecunoscută: imaginea primordială a unei totalităţi acvatice, din care se desprinde o primă pereche: Apsu şi Tiamat. Ca multe alte zeităţi, Tiamat este perceput atât ca femeie, cât şi bisexuat. După unele surse, Apsu este masa de apă dulce pe care pluteşte pământul, iar Tiamat reprezintă apa sărată, marea. Din amestecul apelor dulci cu apele sărate s-au născut mai multe perechi divine. Lakhmu şi Lakhamu reprezintă a doua pereche divină sacrificată pentru a se naşte omul. Cea de-a treia pereche este a zeilor Anshar şi Kishar care în sumeriană înseamnă „totalitatea elementelor superioare" şi „totalitatea elementelor inferioare". Prin cuplarea celor două totalităţi complementare se naşte zeul cerului Anu. Acesta îl va naşte pe Ea sau Nudimmud în akkadiană. Apsu este înlăturat ca zeu de către Anu şi Ea, prin uciderea lui. *Enuma elish* era recitată în temple cu ocazia Anului Nou, cu scopul de a se reitera cosmogonia.

2) *Epopeea lui Ghilgamesh*. Opera cuprinde 3000 de versuri organizate în 12 cânturi şi povesteşte faptele de vitejie ale lui Ghilgamesh, rege în prima jumătate a mileniului al III-lea î. Hr. şi salvator al oraşului Uruk. El o respinge pe zeiţa Ishtar, care se îndrăgostise de el. Ea îl blestemă şi se răzbună omorându-l pe Enkidu, cel mai bun prieten al lui Ghilgamesh. Acesta ajunge în Insula fericiţilor. Călătoria iniţiatică a lui Ghilgamesh reprezintă cea mai importantă parte a cărţii. Eroul îi cere nemurirea lui Ut-Napishtim, care-i spune că împotriva morţii orice luptă e zadarnică. Ut-Napishtim, regele de dinainte de potop, este singurul om devenit nemuritor împreună cu soţia sa. Pentru meritele din timpul potopului el a primit această favoare de la zei. Din adâncul mării, Ghilgamesh aduce planta care dă viaţă veşnică, dar nu vrea s-o mănânce el, ci cu un gest altruist, o dăruieşte locuitorilor oraşului Uruk. Un şarpe îi fură planta miraculoasă, însă, şi o mănăncă întinerind pe loc. Astfel, Ghilgamesh pierde viaţa veşnică. În Împărăţia morţilor Ghilgamesh va sta de vorbă cu Enkidu. Prietenia dintre Ghilgamesh şi Enkidu se regăseşte în *Iliada* lui Homer în prietenia dintre Ahile şi Patrocle. *Epopeea lui Ghilgamesh* este o ilustrare dramatică a condiţiei

---

[215] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, p. 84.

umane definite prin caracterul inevitabil al morții. Se exprimă imposibilitatea, chiar şi pentru un erou, de a obține nemurirea.

3) *Codul lui Hammurabi*. Era închinat zeului Shamash sau chiar considerat ca preluat de la el. Această lucrare juridică reprezintă legile civile ale babilonienilor, „legile dreptății pe care Hammurabi, regele înfăptuitor, le-a aşezat şi prin care el a făcut ca țara să apuce pe calea cea bună şi spre o guvernare fericită”[216]. Nerespectarea fidelității era pedepsită cu moartea. Soția era supusă soțului. Lipsa de respect a copiilor față de părinți era aspru pedepsită. Cel ce nu preda sclavul fugar era osândit la moarte. În altă parte se scrie despre salariile zilnice în diverse meserii, iar altundeva despre plata chiriilor.

4) *Scrisorile de la Tell-el-Amarna*. Acestea sunt documente istorice despre relațiile dintre egipteni şi popoarele Mesopotamiei.

5) *Coborârea zeiței Ishtar în infern*. Zeița coboară în infern pentru a-i reda viața iubitului ei Tammuz, dar Ereshkigal, zeița infernului, o loveşte cu 70 de boli. Mircea Eliade comentează această operă prin prisma eşecului zeiței iubirii de a aboli moartea. El povesteşte şi interpretează mitul[217].

6) *Mitul lui Adapa*. Eroul, numit „fiul omului”, considerat Primul Om, a trăit în oraşul Eridu, unde se găsea şi un templu închinat zeului Ea. Adapa refuză nemurirea simbolizată de apa vieții oferită de zei.

7) *Mitul lui Etana*. Acesta urcă la cer pe un vultur pentru a obține nemurirea de la Ishtar, dar cade şi moare.

8) *Invocare către zeul Marduk şi soția lui, Sarpanitum*. Este un imn de laudă închinată zeului glorificat al Babylonului.

9) *Imn către Inanna*. Este închinat zeiței Ishtar venerată în cele două ipostaze majore ale sale: ca zeiță a plăcerii şi ca zeiță a furiei.

10) *Lamentație despre sfârşitul oraşului Ur*. Un atac militar străin nimiceşte un centru înfloritor de cultură cum a fost Ur în antichitate. Pe parcursul a 450 de versuri ce s-au păstrat, scrise în babiloniana veche, autorul deplânge soarta oraşului său.

11) *Dialogul despre mizeria umană*. Este un text sapiențial care transmite suferințele unui babilonian lovit de soartă.

---

[216] *Codul lui Hammurabi*, *Epilog*, 1-10, în Athanase Negoiță, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1975, p. 353.

[217] Mircea Eliade, *op. cit.*, vol. I, p. 79.

C) *Cosmogonia* este ilustrată de poemul *Enuma elish*. Conform mitologiei sumeriene, zeiţa Mah l-a creat pe om din lut. La asiro-bablonieni există credinţa că zeii creatori au zidit cerul şi pământul. Universul este creaţia zeilor, cei dintâi fiind zeii primordiali şi cosmici. Ei vor da naştere zeilor creatori, iar aceştia - tuturor făpturilor vii ale lumii. Soarta oamenilor este apărată de zeii ce dăruiesc viaţa veşnică prin: a) iarba nemuririi; b) apa vieţii lungi şi c) saliva de viaţă fără de moarte[218].

D) Din punctul de vedere al *doctrinelor religioase*, se constată trăsături astrale şi cosmice, politeism, credinţe htoniene şi vegetale, precum şi credinţe în demoni, iar, în special la protosumerieni, animismul şi antropomorfismul. Ovidiu Drimba susţine că nu există urme de animism, totemism, fetişism sau zoolatrie în religia mesopotamienilor, fără să-i ia în considerare, aşa cum se vede, pe protosumerieni, şi apreciază religia mesopotamienilor drept „mai evoluată decât cea egipteană" sub acest raport[219]. Religia ţine de cultură şi nu de civilizaţie, unde se pot face astfel de clasamente şi se poate judeca din prisma evoluţiei şi progresului. Ovidiu Drimba caracterizează, de asemenea, religia mesopotamienilor ca în primul rând naturistă, deoarece zeul vegetaţiei, al furtunii şi al ploii era venerat în fiecare din cetăţi şi o mare însemnătate îi era acordată zeiţei fecundităţii şi fertilităţii, protectoare a familiei[220]. Fiecare oraş avea un zeu principal, care era fondatorul şi protectorul său, regele fiind mesagerul acestui zeu şi, deopotrivă, marele preot. La mesopotamieni zeii sunt nemuritori, în vreme ce oamenii, spre deosebire de religia egipteană, sunt muritori, cu excepţia lui Ut-Napishtim şi a soţiei sale. În Sumer, divinul era definit ca forţă sau ca transcendenţă spaţială. Zeilor le corespundea câte un astru. Ei sunt numiţi responsabili ai ordinii cosmice, care se întâmplă uneori să fie tulburată. O idee fundamentală în teologia sumero-babiloneană este exprimată de Mircea Eliade: corespondenţa dintre macrocosmos şi microcosmos[221]. Ioan Petru Culianu precizează că în cultura mesopotamiană concepţia fundamentală

---

[218] Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 253.

[219] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. I, p. 87.

[220] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. I, p. 86.

[221] Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloneană*, Bucureşti, Editura Vremea, 1937, p. 21.

este omologia cer-pământ-om, exprimată prin simboluri[222]. Suveranii mesopotamieni îşi celebrau sacralitatea prin ritualuri şi ceremonii, cele mai cunoscute fiind *zagmuk* la sumerieni şi *akitu* la akkadieni. Aceşti regi nu deveneau zei, spre deosebire de Egiptul antic unde faraonul era un zeu viu, ci-l întruchipau pe zeu pe pământ, fiind socotiţi ca mijlocitori între oameni şi lumea divină. La mesopotamieni exista şi credinţa în demoni. În faţa acestora, omul era neputincios. El a ajuns în robia demonilor prin păcat. Astfel, păcătuind, omul era părăsit de zeu.

E) *Pantheonul zeilor* mesopotamieni se compune din zei principali şi zei secundari, împărţiţi pe funcţii. În frunte se găseşte o triadă cosmică: Anu, Enlil şi Ea. De la credinţa în cultul strămoşilor se trece la aceea într-un zeu al casei, protector al vetrei, iar apoi într-un zeu agrar, protector al comunităţii şi în cele din urmă într-un zeu al cetăţii. La sumerieni cei trei zei principali erau: *Mirsu* (zeul irigaţiei), *Mush* (şarpele) şi *Sumuquan* (zeul animalelor). Pantheonul era bine organizat şi se constituia chiar într-un sistem teologic. Odată cu unificarea Sumerului şi Akkadului, preoţii s-au străduit să creeze un sistem teologic. Religia astrală babiloniană îşi avea originea în religia sumeriană. *Anu* (An în sumeriană), socotit cel mai vechi dintre toţi zeii, era cerul şi tatăl zeilor, domnind împreună cu soţia sa, *Antu*, născută din el. Mai avea o soţie numită *Ninzalli* şi o concubină *Ninursalla*, iar zeiţa Ishtar îi devine ulterior soţie. *Enlil* era pământul, dar şi vântul şi furtuna. Îşi avea sălaşul în muntele cel mare ce făcea legătura între cer şi pământ. El a creat pe balaurul Labbu pentru a-i pedepsi pe oameni. Soţia lui era *Ninlil*. Zeiţa *Mah* era mama oamenilor şi a zeilor. Zeul *Ea* se mai numea Enki. Era zeul apelor. Era favorabil oamenilor spre deosebire de Anu şi Enlil. El a salvat lumea de distrugere prin potop. Era şi zeul învăţăturii, înţelepciunii şi ştiinţelor. Zeul Enki era şi stăpânul lumii inferioare. Avea, totodată, şi atribute magice, fiind cunoscător al vrăjitoriei, artei descântecelor şi prezicător al viitorului. A doua triadă era formată de *Sin* (zeul masculin al lunii), *Shamash* (zeul soare, lumina, zeul zilei şi al dreptăţii) şi *Ishtar* (fiica lui Sin, zeiţa dragostei, a fecundităţii şi a plăcerii). Ea devine zeiţa războiului la asirieni. Ca stăpână a luptei, era reprezentată uneori şi cu barbă. Ea era numită şi Innana în sumeriană. Îi era atribuit astrul Venus, în vreme ce lui

---

[222] Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p. 48.

Marduk - Jupiter. Animalul ei era leul. Templele ei aveau femei ca preotese, iar acestea erau numite *ishtaritu*. Iubitul zeiței era *Tammuz* sau Dumuzi în sumeriană, zeul naturii, al vegetației, identificat cu Adonis de la fenicieni. *Adad* era zeul furtunii. El aducea ploaia. Era considerat şi stăpânul oracolelor. Zeul *Urash* era al agriculturii, pe când zeul *Zamama* - al războiului, la sumerieni zeul războiului fiind *Ninurta*. *Gula* era o zeiță vindecătoare a bolilor. Ea s-a identificat apoi cu zeița *Bau* şi a reprezentat aurora. În infernul numit Arallu domneau *Nergal*, fiul zeului Enlil, identificat inițial cu Shamash (zeul morților), şi soția sa *Ereshkigal*. *Marduk*, fiul lui Ea, apărea ca zeul Babilonului. Era un zeu solar, socotit ziditorul lumii. Stăpânul zeilor şi al regilor, el a ajuns zeul suprem la mesopotamieni. Puterea lui cea mai mare consta în ajutorul pe care-l dădea oamenilor sărmani sau bolnavi. Ca şi Hermes la vechii greci sau Thot la egipteni, Marduk era scribul zeilor. La asirieni domnea binevoitorul zeu *Assur*, asimilat lui Anshur, tatăl lui Anu. Avea şi caracterele zeului soare şi ale zeului pământ deopotrivă. A fost substituit cu zeul Marduk. *Tigrul* şi *Eufratul*, ca şi Nilul la egipteni, erau zei. Aceste popoare se rugau şi unui zeu al casei, căruia îi era închinat adesea cultul.

F) *Cultul* se făcea în temple, care erau construite cu mai multe etaje şi cu *zigurate* (turnuri foarte înalte), pe care le descrie în amănunt Herodot[223]. Foarte însemnat era faptul că templul nu reprezenta doar un lăcaş religios, ci şi un centru administrativ şi economic. Ele aveau o importantă forță economică. Se făcea şi comerț în temple. Dar, ele erau şi centre de cultură. De asemenea, în temple unii sclavi îşi puteau răscumpăra libertatea. Menirea cultului era mijlocirea contactului dintre om şi divinitate.

Templele babiloniene erau cele mai impresionante. Statuia zeului avea un rol esențial în cult. La sumerieni preoții se înfățişau complet goi în fața altarului. Astfel, zeul îl putea privi în toată goliciunea lor, lipsiți de întinare. Ulterior s-a trecut la veşmintele albe de in. Preoții erau împărțiți pe funcții (rugăciunea, jertfele, muzica, curățirea, ghicirea, tălmăcirea şi bocitul). Ei aveau o mare importanță în civilizația asiro-babiloneană. Deosebirea dintre preoți şi oamenii de rând se făcea prin veşmânt. Existau şi preotese, surori ale zeului. Ele aveau dreptul să se căsătorească, dar să nu aibă copii. Constantin Daniel arată că influența preoțimii era în strânsă

---

[223] Herodot, *Istorii*, I, 181.

legătură cu puterea statului, în sensul că dacă statul era puternic, preoțimea era dezavantajată, iar în vremuri de restrişte ea îşi impunea puterea[224].

Sacrificiile omeneşti se făceau nu în cadrul cultului vreunui zeu, ci în rituri funerare. Mesopotamienii se distingeau prin pioşenie, ca slavii ulterior. Exista credința la mesopotamieni că zeii i-au creat pe oameni ca aceştia să lucreze pentru ei şi, astfel, zeii să fie liniştiți, să trăiască în pace. Mijlocul prin care oamenii intrau în legătură cu zeii era cel mai adesea rugăciunea. Ea presupunea şi ofrande. Împreunarea mâinilor, închinarea, sărutarea veşmintelor sau a picioarelor reprezentării zeului erau componente ale rugăciunii. Se aduceau, de asemenea, jertfe de animale, iar oamenii primii născuți erau preferați din pricina inocenței lor. La moartea regelui se sacrificau regina, la fel ca şi slujitorii apropiați, aşa cum arată C. Leonard Wooley[225].

În cultul religios limba folosită era sumeriana, care s-a impus ca limbă liturgică. Magia, inclusiv cea neagră, şi mantica, în forma ei haruspicina, în special redată prin cercetarea ficatului victimei de către preoții *baru* şi explicarea viselor erau răspândite. Sumerienii credeau în realitatea propriu-zisă a viselor. Ca şi la etrusci, animalele de casă erau considerate aducătoare de noroc şi, de asemenea, asiro-babilonieni interpretau zborul păsărilor. Foarte interesant şi inedit era faptul că divinația sau mantica se făcea şi din imaginea feței unui individ. Naşterile monstruoase, precum şi diferite evenimente din viața omului aveau şi ele, desigur, o mare importanță în prezicerea viitorului. Asiro-babilonienii, ca şi romanii, practicau ordaliile în scopul divinației. Dintre acestea, cea mai răspândită era aruncarea în apă pentru a se vedea dacă se îneacă sau nu, înecarea fiind interpretată ca vină. Apa şi focul erau folosite deopotrivă în riturile de purificare. Descântecele erau fie verbale, fie prin gesturi şi se făceau noaptea la lumina torțelor.

Astrologia, prezentă încă din poemul *Enuma elish*, avea un rol primordial. Originea astronomiei se află, de fapt, în astrologia asiro-babiloneană. Preoții akkadieni urmăreau din *zigurate* mişcările planetelor, care erau apoi interpretate. Cea mai importantă în acest sens era luna, zeul Sin. Aveau un calendar bazat nu pe soare ca la egipteni, ci pe lună.

---

224 Constantin Daniel, *Civilizația asiro-babiloneană*, p. 154.

225 C. Leonard Wooley, *The Sumerians*, Oxford, Clarendon Press, 1929, p. 47.

Sărbătorile puteau fi: a) ordinare (lunare, ținute primăvara) şi b) extraordinare (prilejuite de victorii). Ele erau legate de anotimpuri sau erau ocazionate de inaugurările unor temple.

G) *Ritul funerar* avea la bază înhumarea. Se remarcă frica de moarte. Două simboluri marchează religia mesopotamienilor: a) Pomul vieții şi b) Insula fericiților, unde se află Ut-Napishtim. Mormintele erau simple, fără podoabe, spre deosebire de practica religioasă de la egipteni. Mesopotamienii cereau zeilor o viață lungă. Nu se bazau pe credința în nemurire, ca egiptenii. Viața îndelungată era privită ca un dar al zeilor pentru o viață virtuoasă.

H) Exista credința că *sufletul* supraviețuieşte trupului şi coboară sub pământ. Exista, de asemenea, credința în cântărirea sufletului în balanță după moarte, ca şi la egipteni.

2. *Religiile iranienilor*

a. Mazdeismul şi zoroastrismul

A) În *istorie*, Iranul a fost numit Persia până în 1933. Iranienii erau un popor de origine ariană. Erau oameni puternici, cu voință tare, nomazi, viteji şi muncitori. În vechiul Iran existau mai multe popoare indo-europene, între care: perşii, elamiții, sciții, mezii şi urartienii. Imperiul persan a dispărut o dată cu înfrângerea lui de către armata lui Alexandru cel Mare, în anul 331 d.Hr.

Zoroastrismul se întâlnea în Iran, dar şi în Afghanistan, Turkestan, Uzbekistan, Tadjikistan şi în India (*phArsI*). Zoroastrismul a fost lovit de cucerirea de către musulmani în 652 d. Hr. şi aproape înfrânt. În Iranul islamizat, zoroastrienii sunt numiți *ghebri* sau „necredincioşi”, deşi ei îşi spun *behdin* sau „cei de religie bună”. Unii au fugit în India (la MumbaI şi GujarAt), dar şi în Pakistan. Există zoroastrieni reformişti şi zoroastrieni conservatori, diferența fiind cu privire la rugăciuni şi ceremonii pentru morți. Zoroastrismul se opune ascetismului şi monahismului. El se pro-nunță pentru răsplata potrivit faptelor, pentru muncă şi-i apără pe săraci.

Religia în Persia era văzută ca opoziție față de minciună şi față de lipsa de viață echilibrată. Se remarca intransigența față de rău. Religia era asemănată cu un copac, ramurile fiind poruncile şi interdicțiile, trunchiul fiind calea de mijloc, iar rădăcinile - modurile de guvernare. Mazdeismul este o religie etică, formată din: a) gândurile bune (*humat*), b) cuvintele

bune (*hukht*) şi c) faptele bune (*huvarsht*). Purificarea se face prin spălare şi prin mărturisirea păcatelor. A vorbi cu gura plină şi a merge desculţ, de pildă, sunt considerate păcate.

B) Între *izvoare,* trebuie menţionată în primul rând cartea sacră *Avesta* (Ştiinţa) - o culegere de texte religioase cu un conţinut variat. A fost scrisă pe 12000 de piei de bou, distruse în mare parte de Alexandru cel Mare şi reconstituită din memorie. Se împarte în *Gathas* - imnuri, *Yasna* - ceremonialul liturgic, *Yashta* - imnuri închinate diferitelor zeităţi şi *Videvdat* - purificarea rituală. *Zend-Avesta*, adică *Avesta* plus comentariu, era împărţită în patru părţi: primele trei formează *Marea Avesta* sau textele liturgice şi a patra este *Mica Avesta* sau formulele de rugăciuni şi calendarul. Alte scrieri vechi persane sunt: *Istoria creaţiei*, care zugrăveşte conflictul dintre Ahura Mazda şi Ahriman, *Spiritul de înţelepciune*, ce conţine răspunsurile date de Spirit la 62 de întrebări ale unui înţelept despre religie, *Faptele religiei*, lucrare cuprinzând doctrina, ritualul şi tradiţia şi *Arda-Viraf-Namak*, care este *Divina Commedie* pentru perşi. Celebră este capodopera lui Firdousi intitualtă *Shah-Name* (*Cartea regilor*).

C) *Cosmogonia* în mazdeism are o culoare aparte. O concepţie interesantă prezentă în cartea sacră *Avesta* se referă la organizarea materiei cosmice prin trecerea luminii în energie. Zervan este considerat părintele lui Orhmazd şi Ahriman. Totul este numit fie Spaţiu, fie Timp. Din întreg s-au născut Orhmazd şi Ahriman, Lumina şi Întunericul. Este probabil ca Zervan să fi fost un zeu celest, izvorul Timpului, stăpân al soartei tuturor lucrurilor. O altă cosmogonie foarte răspândită arată că universul a fost creat în urma conflictului dintre bine şi rău, ilustrat de principiile personificate în zeii Ahura Mazda (Ormuzd) şi Angra Mainyu (Ahriman). În timpul leşinului lui Ahriman, Ohrmazd (Ormuzd) creează lumea spiritelor şi a materiei. Când se trezeşte, Ahriman porneşte din nou lupta, dar nu împotriva lui Ohrmazd, ci a creaţiei lui. El străpunge cerul, poluează apele, invadează pământul cu insecte, otrăveşte plantele şi împrăştie boli. Numele primului om era Gayomart şi acesta era semidivin. El s-a împreunat cu Desfrânata primordială şi a apărut prima pereche Mashye şi Mashyane, care-l vor proclama pe Ahriman creator, îşi vor mânca copiii şi animalele. Drept consecinţă a actelor lor, ei sunt pedepsiţi cu sterilitatea, dar nasc mai mulţi copii care se căsătoresc şi specia umană se perpetuează.

D) *Doctrinele religioase* cele mai răspândite în mazdeism erau politeismul şi dualismul, care era dominant.

E) *Pantheonul zeilor* avea ca stăpân suprem pe *Ahura Mazda*, stăpânul înțelept, zeul cerului din timpul zilei, creatorul şi pe *Mithra*, zeul nocturn, ce fusese soarele şi căruia i se sacrifica taurul. Alte zeități erau: *Sroasha* (disciplina), *Vayu* (vântul), întâlnit şi la arieni şi în hinduismul vedic, *Anahita* (fecunditatea), care era frumoasă şi puternică, *Mah* (luna) şi *Zervan* (timpul şi destinul). Cu toate acestea nu politeismul, ci tendința dualistă era pregnantă. Aceasta avea la bază Binele reprezentat de Ormuzd şi Răul simbolizat de Ahriman. Împărăția Binelui era stăpânită de Ahura Mazda (Ohrmazd în greacă veche) şi cea a Răului de Angra-Mainyu (Ahriman în greacă veche).

Ahura-Mazda (Ormuzd) stătea aşezat pe discul solar. El era considerat creatorul cerului şi al pământului şi autorul ordinii din lume. Înțelept, conform cu numele său (*mazda*), sfânt şi drept, el locuia în cer. Ahura Mazda era echivalat cu zeul VaruNa de la arieni. Ohrmazd era identificat cu timpul veşnic, dar în spațiu era limitat.

Dumnezeu, Binele este veşnic, în vreme ce Răul va avea sfârşit, dar e fără început. Astfel, Ahriman este limitat în spațiu şi în timp. Împărăția Răului este şi ea ierarhizată. Se află în fundul prăpastiei, în întuneric. Lupta dintre cele două împărății s-a petrecut la începutul lumii şi s-a încheiat cu triumful binelui. Dar lupta dintre cele două puteri se dă şi astăzi în lume. Omul trebuie să fie de partea lui Ahura Mazda prin cult şi precepte morale. Cel mai important precept este ferirea de necurățenie. Există, totodată, ca o lege morală puternică, datoria de a-i pedepsi pe cei răi, devenită războiul sfânt.

F) *Zoroastru* (Zarathustra în persană) a trăit în secolul al VI-lea î. Hr. (599 - 522). El venea dintr-o familie de crescători de vite. Conform tradiției, era un *zaotar*, adică un preot sacrificator şi cântăreț. El aduce spiritualizarea religiei populare. Se ridică pentru apărarea săracilor, împotriva jertfelor de animale şi pentru transpunerea religiei pe un plan umanitar şi social. Se ridică împotriva cultului *daevas* (zeilor şi demonilor) şi chiar al lui Mithra şi Anahita. El este întemeietorul religiei persane în 628 î. Hr. Fire blândă, Zoroastru părăseşte familia la 20 de ani în căutarea răspunsurilor şi se retrage în munți la şapte ani. La 30 de ani primeşte revelația, adică i se arată Gândul cel Bun, care-l duce în fața lui Ahura Mazda. Acesta l-a chemat să-i fie profet şi l-a instruit. Profetul

Zoroastru va predica noua religie timp de 10 ani, întâmpinând multe dificultăți, ca şi în ceea ce priveşte luarea de adepți, situație ce o va avea şi Muhammad în islam. Până la urmă a reuşit să-l convertească chiar pe rege. A fost închis. A fost înjunghiat în fața altarului în 551 î. Hr. Zarathustra a pus un mare accent pe morală şi a fost un reformator al mazdeismului, tot astfel cum Buddha reforma hinduismul. Raportul dintre bine şi rău a trecut din planul mitologic, în cel uman, social sau individual. Omul trebuia să dea dovadă de fapte bune, vorbe bune şi gânduri bune. Calitățile principale erau socotite următoarele: cinstea, dreptatea şi pietatea. Ca şi în creştinismul ortodox, practicarea acestor vituți şi nu formalismul ritualurilor sau ceremoniilor reprezenta adevărata esență a religiei.

G) *Cultul* se baza în principal pe lectura din *Avesta* şi pe rugăciuni. Casta preoților era bine organizată. Nu aveau temple, nici statui ale zeilor. Clasa sacerdotală era a magilor. Aceştia vegheau îndeplinirea ritualurilor, îngrijeau mormintele regilor, interpretau visele şi pregăteau băutura sacră. Ca şi arienii în India, vechii iranieni aveau o băutură sacră numită *haoma*. Naşterea şi căsătoria erau ceremonii principale. Ritualul pubertății şi al trecerii la maturitate era cel mai important. Băieții purtau centura *kushti* pentru toată viața. Dintre sărbători se disting cea a lui Mithra, cea a Anului Nou şi cea a zilei profetului Zoroastru. Foarte important era cultul focului, ca şi în ritualurile vedice de la inzi.

H) *Ritul funerar* era complex. După ce muribundul murea, cadavrul era spălat cu urină de vacă şi îmbrăcat într-o haină albă de bumbac. Se aducea un câine, care mirosea mortul pentru a alunga duhul rău sau demonul morților. Cadavrul era dus în Turnul tăcerii (*dakhma*), unde vulturii îi mâncau carnea de pe oase. Ca şi la inzi, nu se plângeau morții. Persia este socotită drept tărâm al îngerilor. Argumentul îl oferă energiile *amesha spenta* trimise de Ahura Mazda şi calitățile repezentate de ele: a) *vohu-mano* (buna intenție); b) *xathra vairya* (suveranitatea divină); c) *asha* (justiția strălucitoare) şi d) *ameretat* (nemurirea).

I) După moarte, *sufletul* rămânea trei zile lângă cadavru, apoi mergea pe un pod numit *chinvat* (cel ce discerne) şi trecea peste o prăpastie. Podul se lărgea pentru cei buni şi se îngusta pentru cei răi. Iadul, cuibul demonilor, se afla sub pământ. În rai, sufletele erau în comuniune. Iadul nu era un loc veşnic, ci era asociat cu purgatoriul catolic. Sufletul era judecat şi cântărit pe o balanță. Dacă balanța nu se

înclina în nici o parte, sufletul era trimis în *hamestagan* (locuința greutăților egale), unde suferea doar de frig şi de cald. Dacă se înclina balanța, sufletul mergea spre un loc de fericire sau spre un loc de chinuri. Suferințele erau descrise cu detalii, în vreme ce fericirea nu.

b. Mandeismul

A) Din punctul de vedere al *istoriei*, mandeismul apare ca o sectă religioasă gnostică, în Irakul de sud şi în Iran. Termenul gnosticism provine de la cuvântul grecesc *gnosis*, *gnoseos*, cu mai multe semnificații de-a lungul istoriei sale: cunoaştere, percepție senzorială sau cunoaştere ezoterică. Clasicii heleni dădeau acestui termen sensul de cuprindere rațională a unui obiect când subiectul se întâlnea pentru prima dată cu el[226]. Termenul *gnosis* semnifică atât cunoaşterea, cât şi actul cunoaşterii, cunoaştere ce-l are ca obiect în primul rând pe Dumnezeu (Dumnezeul adevărat), apoi întreaga existență şi sinele. Acest proces de cunoaştere seamănă mai degrabă cu o iluminare decât cu un act rațional. Ideile fundamentale ale gnozei sunt: 1) mântuirea prin cunoaşterea lui Dumnezeu (mântuirea prin cunoaştere) şi 2) nu-l putem cunoaşte pe Dumnezeu decât prin Dumnezeu (ideea harului).

Mandeismul are 8000 de credincioşi astăzi. El a apărut în secolul al II-lea î. Hr. *Manda* înseamnă „cunoaştere".

B) *Izvoarele* sunt anonime, fiind vorba de nişte scrieri din secolul al VII-lea d. Hr.: *Ginza* (Tezaurul), *Sidra Rabba* (Cartea mare), *Sidra a Jahia* (Cartea lui Ioan) şi *Qolasta* (Liturghiile), cuprinzând rugăciunile şi regulile de urmat în ceremoniile religioase ale botezului şi ale înmormântării.

C) *Cosmogonia* în mandeism se caracteriza prin concepția că lumea a fost creată din ființe cereşti ce au ieşit din Marele Mana. Lumea nu este bună, pentru că e plină de suferință.

D) *Doctrina religioasă* de bază era dualismul, completat cu un politeism discret. Dualismul domina concepția religioasă în mandeism.

E) *Pantheonul zeilor* era sărac. Exista la bază o învățătură despre o divinitate supremă numită *Marele Mana*, *Regele luminii* sau *Prima viață*. Soarele era socotit o divinitate răufăcătoare, ca şi luna şi planetele.

---

[226] Rudolf Bultmann, *Gnosis - The Gnostic Usage,* în Gerhard Kittel, *Teological Dictionary of the New Testament*, vol. I, Michigan, W. B. Erdmans Publishing Company, 1978, p.688-715.

F) *Cultul* se desfăşura în temple mici, unde intrau doar preoții. Credincioşii rămâneau afară. Preoții şi preotesele purtau haine albe, curățenia fiind esențială. *Kusta* era declarația solemnă a neofitului că era credincios învățăturii mandeene. Rugăciunile se făceau zilnic dimineața. Mandeismul are unele influențe asupra creştinismului. Kurt Rudolph arată că botezul se petrece de mai multe ori în mandeism spre deosebire de creştinism, iar dacă mântuirea creştină este eliberarea de păcat, cea mandeană e o eliberare de puterile demonice. De asemenea, el consideră că dualismul mandean derivă din maniheism[227].

G) *Ritul funerar* ilustra concepția, ca şi în mazdeism, că se desfăşoară o luptă între lumină şi întuneric, dar în ființa omului. O altă caracteristică este interzicerea doliului.

H) *Sufletul* se găseşte în trup ca într-o închisoare şi tinde să se elibereze de el. Lamentațiile nu-şi au rostul deoarece este bine că sufletul se eliberează de trup.

c. Maniheismul

A) Din punct de vedere *istoric*, maniheismul a apărut în secolul al III-lea d. Hr. Fericitul Augustin a fost maniheist. Maniheismul a supraviețuit în paulicianism în Asia Mică (secolul al VII-lea) şi în bogomilism în Balcani (secolul al X-lea).

B) *Izvoarele* maniheismului sunt cele şapte tratate care alcătuiesc *Canonul* maniheist. Ele au fost redactate de Mani.

C) *Doctrina religioasă* cea mai pregnantă este dualismul. Acesta trece de pe teren moral pe teren fizic. Binele şi Răul sunt lumina şi întunericul, spiritul şi materia. Din buddhism maniheismul a preluat teoria reîncarnărilor, iar dogma trinității - din creştinism. Paulicienii i-au mărturisit lui Petru din Sicilia că există un Dumnezeu, tatăl ceresc, care are putere în lumea de apoi şi un Dumnezeu, creatorul lumii, cu putere asupra lumii acesteia. Bogomilismul conține credința în căderea lui Satan din pricina orgoliului său, pentru că a vrut să imite puterea lui Dumnezeu creatorul şi să domnească peste univers. Ar trebui luate în considerare şi alte două doctrine gnostice dualiste importante cum sunt marcionismul şi catharismul.

Ioan Petru Culianu susține că cel mai impozant sistem gnostic şi cea mai puternică biserică misionară în secolul al III-lea erau reprezentate

[227] Kurt Rudolph, *Theogonie*, 78.

de maniheism[228]. Hans Jonas distinge între gnosticismul sirio-egiptean caracterizat printr-un dualism moderat şi gnosticismul iranian sau maniheismul, ilustrat printr-un dualism radical[229]. Hans Jonas afirmă că în gnoză simbolul chemării este atât de proeminent încât religiile mandeeană şi maniheistă s-ar putea defini ca religii ale chemării[230]. Hans Jonas a caracterizat gnosticismul ca un tip special de viziune filosofică asupra lumii[231], în vreme ce E. R. Dodds l-a văzut ca o mişcare ale cărei scrieri proveneau din experienţa mistică[232], punct de vedere împărtăşit şi de Gershom Scholem.

O analiză pertinentă a gnosticismului din unghiul dualismului realizează Ioan Petru Culianu[233]. Declaraţia că lumea este rea nu înseamnă anticosmism. Hinduismul şi buddhismul sunt prin excelenţă religii cosmice, iar dacă hinduismul mizează pe monism în cele din urmă, în buddhism este binecunoscută teoria vidului, aşadar nici una dintre cele două religii nu este dualistă.

D) *Mani* (215 d. Hr. - 273 d. Hr.) este întemeietorul. Se considera trimisul divinităţii supreme. El s-a născut în anul 216 d. Hr. A călătorit în Iran şi în India. A avut viziunea sau pretenţia că întemeiază o religie nouă. Spunea că adevărul este unul, dar a fost revelat prin Buddha, Zoroastru şi Iisus. Voia să sintetizeze cele trei religii într-o religie universalistă. Potrivit lui Mani, predicatorul sau misionarul trebuia să rătăcească perpetuu în lume, propovăduind doctrina şi călăuzindu-i pe oameni spre adevăr.

E) *Cultul* avea la bază postul, rugăciunea şi mărturisirea păcatelor. În maniheism existau două clase de credincioşi: a) cei aleşi şi b) auditorii. Nu se făceau sacrificii. Nu există oameni buni. Nu există decât cei chemaţi. Ei primesc conştiinţa tragicului condiţiei umane. Totodată, ei

---

[228] Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p. 55.

[229] *Idem*, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985, p. 55.

[230] Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu êtranger et les débuts du christianisme*, Paris, Éditions Flammarion, 1978, p.175.

[231] *Idem*, *The Gnostic Religion*, Boston, 1963, p. 320-340.

[232] E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 69-101.

[233] Ioan Petru Culianu, *op.cit.*, p. 31-32.

ştiu să alunge singuri întunericul printr-o comportare ascetică. Aceasta presupune abstinența de la carne şi vin, renunțarea la proprietatea individuală, dar şi respingerea căsătoriei. Totuşi, ascultătorii sau soldații se putea căsători, dar aleşii nu. În maniheism mântuirea însemna a auzi chemarea Mesagerului luminii.

C) *Religiile Orientului confluent cu Europa*

1. *Religiile inzilor*

a. *Hinduismul*

Indologia scoate în lumină că este corect a se vorbi despre religiile şi nu despre religia Indiei. India, ca centru de iradiere culturală, a jucat în Asia rolul Greciei şi Romei în Europa. Întreaga cultură asiatică se înalță pe edificiul culturii indiene. Este necesar de ştiut că acest fundament cultural indian stă şi la baza culturilor europene, cu mult înainte de a se afirma lumea greco-romană. Hinduismul este una dintre marile religii ale lumii şi religia majoritară a Indiei. Se mai întâlneşte şi în alte țări din Asia, Africa şi în comunitățile de indieni din Europa (în special în Marea Britanie), Australia şi America de Nord. În secolul al V-lea î. Hr. perşii îi numeau pe indieni hinduşi ca denominație pentru locuitorii din Țara Indusului.

Cuvântul *hindu* provine de la numele râului SiΓdh, numit de europeni Indus. Hinduismul poate fi privit atât ca religie, ca filosofie, cât şi ca ansamblul cultural şi spiritual indian. În ceea ce priveşte religia hindu, ea se divide în următoarele secțiuni: 1) credințele populare indigene; 2) religia draviΔienilor; 3) religia arienilor; 4) religia vedică (vedismul); 5) religia textelor *BrAhmaNA*; 6) religia brahmanică sau upanişadică (brahmanismul); 7) hinduismul clasic (şcolile ortodoxe de filosofie indiană); 8) hinduismul practic (Yoga şi Tantra); 9) hinduismul epopeic şi devoțional; 10) hinduismul contemporan, divizat în: neobrahmanism, viΞNuism, śivaism şi śaktism etc. În cadrul religiei hindu, vedismul şi brahmanismul sunt componentele fundamentale. Vedismul ilustrează religia vedică. Însă, brahmanismul se referă uneori nu atât la textele brahmanice, cât la filosofia brahmanică din textele upanişadice. Sarvepālli RādhākPΞNan, în cartea *Indian Philosophy*, distinge trei tipuri de religie în raport cu textele sacre indiene: a) religia naturii (*Veda*); b) religia legii (*BrāhmaNa)* şi c) religia spiritului

(*UpaniΞad*)[234]. În sens filosofic, hinduismul se restrânge la şcolile ortodoxe de filosofie indiană numite *darśanA* (viziuni). În sens cultural, hinduismul cuprinde întregul ansamblu cultural indian, inclusiv buddhismul, jainismul, sikhismul, islamul şi creştinismul în India.

Richard Reschika, într-o carte despre opera lui Mircea Eliade[235], întărea una dintre ideile scriitorului român, considerând ca interesul crescând pentru spiritualitatea indiană se datorează existenţialismului european care a pus problema condiţiei umane, a condiţionării, ce reprezintă, de fapt, problema centrală a filosofiei indiene, care propune o altă viziune decât existenţialismul.

India consideră viaţa în această lume ca pe un ciclu infinit, alcătuit din naştere, suferinţă, moarte şi renaştere. Această universalitate a durerii nu conduce, însă, la o filosofie pesimistă. Nu este vorba despre deplângerea soartei omului. Filosofia indiană are ca fundament voinţa de a se elibera de existenţa profană, de a transcende condiţia umană. Ea nu este un atac împotriva vieţii, ci a existenţei în lumea de dureri şi plăceri, în locul ei propunându-se viaţa spirituală orientată spre eliberare.

1) *Religia vedică (vedismul)*

A) *Istoric* vorbind, vedismul apare în continuarea religiei arienilor în mileniul al II-lea î. Hr.

B) *Izvorul* religiei vedice este corpusul de texte vedice. Ele au fost scrise la 1200 î. Hr. şi sunt următoarele: a) *Rg Veda* (imnurile); b) *Yajur Veda* (formulele sacrificiale); c) *SAma Veda* (cântecele) şi d) *Atharva Veda* (descântecele). Termenul *veda* înseamnă „cunoaştere” şi „ştiinţă”. *Veda*, de la verbul *ved* (a cunoaşte), regăsit în latinescul *video-ēre*, este un corpus de scrieri sacre, revelate, *Σruti* (auzite), compus şi transmis pe cale orală în vechea limbă indo-ariană, devenită sanscrita vedică. Specialiştii au fost de multe ori tentaţi să separe *Vedele* de ansamblul literaturii indiene, privindu-le ca pe un produs exclusiv al creaţiei arienilor. Într-un sens mai larg, termenul de *veda* nu cuprinde doar cele patru cărţi sacre indiene, ci un întreg complex literar în care sunt incluse urmatoarele lucrări: *SaMhitA, BrAhmaNA, ĀraNyakA, UpaniΞad,*

234 Sarvepālli RādhākPΞNan, *Indian Philosophy*, vol. I, London, George Allen and Unwin Ltd., 1966, p. 67.

235 Richard Reschika, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, traducere de Viorica Nişcov, Bucureşti, Editura Saeculum, 2000, p. 20-22.

SYtrA şi *VedaΓgA*[236]. *SaMhitA* sunt culegeri de imnuri şi incantaţii. *BrAhmaNA* reprezintă texte elaborate de brahmani şi dedicate practicii sacerdotale, dar şi reflecţiei teologice în jurul problemei sacrificiului vedic. Textele *ĀraNyakA* serveau drept obiect de meditaţie celor ce trăiau în păduri (*AraNyA*). *VedA* au fost compuse şi compilate pe durata a mai multor secole în zone diferite ale Indiei şi de către generaţii diverse de poeţi, preoţi şi filosofi. Literatura vedică, aşa cum arată Hermann Oldenberg, este un „izvor din care purcede totul, ceva mult mai izbitor decât în literatura Greciei, unde suntem mereu trimişi înapoi spre poemele lui Homer”[237].

Literatura vedică este, după expresia lui R. N. DaNΔekar, asemenea unui curcubeu, în care nu se distinge clar când o culoare începe şi când se termină, cu marginile în fuziunea următoarei culori. Etapele literaturii vedice sunt:

I. *SaMhitA*, colecţii de imnuri, rugăciuni, formule sacrificiale, litanii şi formule magico-religioase. Termenul *saMhitA* denotă tendinţa de „punere laolaltă” (*saM+hitA*) şi de organizare a tradiţiei orale existente în forma versurilor. Acestea au fost aranjate după conţinut în patru colecţii *SaMhitA*:

a) *Rg Veda* (*Veda* imnurilor de laudă - *Pk*), conţinând o poezie ultra rafinată, preponderent cu specific religios, imnuri de slavă şi rugăciuni.

b) *Yajur Veda* (*Veda* formulelor sacrificiale - *yajur*), conţinând formule în marea lor majoritate împrumutate din *Rg Veda*, întrebuinţate în ritualuri.

c) *SAma Veda* (*Veda* cânturilor - *sAmA*), cuprinzând *mantrA* din *Rg Veda*.

d) *Atharva Veda* (*Veda* formulelor magice - *atharvan)*, destinată maselor, mult mai arhaică în conţinut.

II. *BrAhmaNA*, texte în proză conţinând discuţii teologice, discursuri asupra laturii principale a religiei acelei perioade - tehnica ritualului sacrificiului.

---

236 Jean Filliozat, *Filozofiile Indiei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 7.

237 Hermann Oldenberg, *India antică. Limba şi religiile ei*, traducere de Lidia Rus şi Remus Rus, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995, p. 21.

III. *UpaniΞad*, fie incluse în *BrAhmaNA*, fie comentarii separate ale textelor vedice, excepție făcând creațiile mai noi, care sunt opere independente. Acestea reprezintă începutul literaturii filosofice în India.

Textele vedice erau considerate *apauruΣeya* (creație para-umană, divină), Cea mai mare autoritate în fiecare pas al vieții era *Veda*, sursa supremă de cunoaştere. Toate ritualurile de trecere, cât şi gesturile aparent neînsemnate, cotidiene, precum scăldatul sau mâncarea erau reglate de *vedapramANa* (întâietatea sau evidența *Vedei*). Cei care trăiau în societate conform autorității tradiției erau ortodocşii, credincioşii în caracterul revelat al textelor vedice. Aceştia erau *astikA*, adică cei ce susțineau realitatea şi existența *Vedelor* (*asti* = este, există). *Rg Veda* sunt cele mai importante texte vedice. Colecția cuprinde 1020 de imnuri împărțite în zece cărți.

Studierea *Vedelor* era o datorie pentru orice arian. Învățătura era individuală, bazată pe o relație de tip maestru - discipol sau colectivă şi ținută în mici colegii (c*araNa*).

C) *Cosmogonia* este tema fundamentală a textelor vedice. Există mai multe tipuri de cosmogonie în imnurile vedice. Ele sunt următoarele: 1) mitul fecundării apelor primordiale (Agni); 2) mitul descompunerii unui gigant primordial (PuruΞa)[238]; 3) mitul desprinderii creației dintr-o unitate-totalitate, raportul dintre ființă şi neființă (*sat - asat*) sau creația *ex nihilo* (din nimic)[239] şi 4) mitul despărțirii cerului de pământ (lupta mitologică dintre Indra şi VPtra).

Nasadasya (*Imnul Creațiunii*) îmbină strălucit cele două perspective clasice cu privire la cosmogonie, cea teologică şi cea ştiințifică, fără să le vadă în opoziție. Totul s-a născut prin puterea căldurii. Doar zeul creator ştie cum s-a petrecut, căci lumea, ceilalți zei şi oamenii au apărut mai târziu. La baza creației stau atinomiile ființă - neființă, întuneric - lumină, deasupra - dedesubt, puterea activă - puterea pasivă etc. În poem sunt mai multe întrebări decât răspunsuri, semn că nimeni nu ştie exact cum a fost la începuturi, cu excepția lui Dumnezeu, finalul imnului introducând echivocul prin afirmația că poate nici zeul creator nu ştie. În aceeaşi ordine de idei, celebră este propoziția sanscrită

---

[238] *Rg Veda* X, 90.
[239] *Ibidem*, X, 121 şi 129.

kaH adhA veda ? (cine ştie cu adevărat?)[240]. Mihai Eminescu transpune în proză, în limba germană, imnul vedic sub titlul *Cosmogonie der Inder* (Cosmogonia inzilor). *Imnul Creaţiunii* reprezintă principala sursă de inspiraţie în cosmogonia eminesciană din poemele *Scrisoarea I* şi *Rugăciunea unui dac*. Într-un alt imn vedic se spune că prin dezmembrarea gigantului primordial PuruΞa au apărut *brahmaNA* (preoţii) din cap, *kΞAtriyA* (războinicii) din braţe, *vaiΣyA* (negustorii) din coapse, iar *ΣYdrA* (servitorii) din tălpile picioarelor. Creaţia este rezultatul unui sacrificiu cosmic. Zeii îl sacrifică pe PuruΞa. Din corpul său tăiat în bucăţi iau naştere animalele, cerul, pământul, zeii şi clasele sociale. Cerul este capul său, iar picioarele - pământul, luna îi este conştiinţa, în vreme ce ochii reprezintă soarele. Din gura lui au luat naştere Indra (stăpânul zeilor) şi Agni (focul), iar din respiraţia sa a apărut VAyu (vântul). Descompunerea gigantului PuruΞa din *Veda* este o temă reluată prin autosacrificiul lui Prajāpati în textele *BrāhmaNA*. Prajāpati s-a autosacrificat pentru ca prin propria sa jertfă să creeze Universul. La început Prajāpati era unitatea-totalitate nemanifestată. Dorinţa (*kAma*) l-a făcut să se multiplice. Astfel, prin asceză el s-a încălzit. Drept consecinţă a creat prin emanaţie şi prin transpiraţie. O variantă vorbeşte de emisie seminală. La început el l-a creat pe *Brahman*. Apoi, prin cuvânt, a creat Apele. Din această dorinţă, de a se reproduce prin Ape, a apărut un ou din coaja căruia a ieşit Pământul. La urmă, în etapa a treia a creaţiei, a generat *devA* (zeii) pentru a popula cerurile şi *asurA* (demonii) pentru a popula pământul. Imnul cosmogonic vedic este omolog cu legenda brahmanică. Autosacrificiul lui Prajāpati este exemplar. El a creat prin emanaţie, prin căldura interioară degajată în afară. Conform cu *Śatapatha BrāhmaNa*[241], s-au creat atunci cuvântul, apele, pământul şi zeii pentru a popula cerul, iar demonii pentru a popula pământul. Prajāpati este identificat cu timpul prin simbolul anului, cu altarul şi cu universul. Sacrificantul se identifică sublim cu Prajāpati, recreează unitatea supremă prin repetarea cosmogoniei şi obţine un nou mod de a fi, sacru, câştigând nemurirea.

---

[240] *Ibidem*, X, 129.

[241] *Śatapatha BrāhmaNa* XI, 1, 6, 1.

D) *Doctrina religioasă* specifică a religiei vedice este henoteismul sau kathenoteismul (credința în mai mulți zei, fiecare devenind, la rândul său, zeu suprem).

E) *Pantheonul zeilor* nu are în frunte un zeu suprem. Se remarcă migrația atributelor, dar şi schimbarea poziției zeilor. Trecerea de la mitologia ariană la cea vedică nu este bruscă. Ea este marcată prin zeul suveran *VaruNa*, prezent în ambele mitologii. El a urcat la zei venind din clasa demonilor şi este stăpânul cerului nocturn. De asemenea, VaruNa este zeu suveran şi stăpânul ordinii universale. Cu toate acestea, portretul cel mai elocvent al unui zeu vedic este acela al lui *Indra*, stăpânul zeilor, căruia îi sunt dedicate 250 de imnuri din *Rg Veda*. Lupta dintre Indra şi demonul VPtra este importantă în mitologia indiană. Ea simbolizează cosmogonia, întrucât uciderea unei ființe primordiale amorfe naşte viața şi lumea. De asemenea, ea marchează trecerea de la haos la cosmos, de la impersonal la personal. Lupta se încheie, ca în basmele româneşti, cu triumful binelui asupra răului. Zeul *Agni* are un statut aparte în *Rg Veda*. El este zeul focului şi ocrotitorul sacrificiului. Totodată are şi rolul de preot al zeilor. Agni îi ajută pe oameni prin alungarea bolilor, vrăjilor, demonilor şi întunericului. Facultățile spirituale ale zeului focului, regăsite şi la zeul Hermes la heleni, sunt probate prin asimilarea dintre foc şi inteligență, ca şi prin căldura interioară, nu fizică şi psihică, ce sunt exterioare, ci spirituală. Agni veghează asceza (*tapas*). Zeului *Soma* îi sunt dedicate 120 de imnuri vedice. Tescuirea plantei *soma* este un simbol al împreunării sexuale. Sucul rezultat este benefic pentru om. Planta are, totodată, şi o valoare mistică interesantă, fiind numită „băutura nemuririi”. Ca virtuți ale acestei plante miraculoase şi a zeului ce o reprezintă numim: vindecarea unor boli, întărirea puterilor, vigoarea, potența, reînsuflețirea spiritului şi prelungirea vieții etc. În pantheonul vedic zeii *Brahmā*, *ViΞNu*, *Śiva* formează o importantă tripartiție, numită *trimurti*. Brahmā este creatorul, ViΞNu - susținătorul, iar Śiva - distrugătorul. Brahmā creează lumea şi, totuşi, este mai puțin prezent ca ceilalți doi în texte sau temple. ViΞNu este binevoitor şi simbolizează întregul, ca şi categoria spațiului. Śiva are un aspect malefic. Perechea *Rudra-Śiva* este o epifanie a puterilor demoniace. Śiva simbolizează, însă, şi virilitatea, puterea creației şi este venerat încă din perioada draviΔiană a culturii indiene, deşi în mitologia vedică nu are aceeaşi importanță. Śiva o

are pe *ParvatI* ca soție. Ea era zeița munților şi apărea şi în alte ipostaze: *Durga* (inaccesibila), *KAlI* (cea neagră) sau *MahAdevi* (marea zeiță). Ganeśa era fiul lor şi era reprezentat cu cap de elefant. ViΞNu avea ca soție pe *LakΞmI*, zeița frumuseții şi a bogăției. *KAma* era zeul iubirii, iar *GaruΔa* - zeul pasăre. Pe de altă parte, există o interesantă diviziune a zeilor vedici în trei mari clase: a) *zeii cereşti*: *Dyaus* era cerul şi tatăl, *Mitra* era zeul cerului diurn, *SYrya* era soarele, iar *UΣA* - aurora (care venea pe un car tras de doi cai roşii şi două vaci roşii); b) *zeii atmosferici*: *Indra*, războinic din fire, era al fulgerului, *Rudra* era al furtunii, *Parjanya* - al tunetului, iar *VAyu* - vântul şi c) *zeii pământeşti*: *PPthivI* era zeița pământului, *Agni* - zeul focului, cu barba roşie şi părul în flăcări (căruia i se închină primul şi ultimul imn vedic) şi *Soma*. Se întâlneau şi zeități secundare, cum ar fi: *gandharvA*, care păzeau băutura nemuririi şi *apsArA*, nimfe ale apelor. Existau şi eroi, de pildă *Manu* şi *PuruΞa*, din al cărui trup dezmembrat s-au născut oamenii.

F) *Cultul* în perioada vedică a hinduismului avea un specific aparte: „Cultul vedic nu cunoaşte sanctuarul. Ritualurile se efectuau în natură sau în casa sacrificantului”[242]. Cultul vedic se făcea în casa sacrificantului sau era ales un teren din natură. Se îndeplineau sacrificii de animale prin sufocare. De la sacrificiul animalelor s-a ajuns la cel al plantei *soma*. Se aduceau ofrande de legume, fructe şi cereale. Existau două categorii de preoți, capelanii şi oficianții cultului.

Analizând ritualurile vedice şi cele ebraice ale sacrificiului ca fiind „un act religios care prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care-l îndeplineşte sau a anumitor obiecte de care se interesează aceasta”[243], Henri Hubert şi Marcel Mauss observă că sacrificiul vedic are toate aspectele specifice ritualului sacrificiului: aspectele ispăşitoare (atribuite duhurilor rele), monumentul consacrat divinității, părți de comuniune (asumate de cel care aduce sacrificiul), cât şi imagini sacerdotale. Sacrificiile pot fi de mulțumire, de ispăşire sau de cerere.

---

[242] Mircea Itu, *Cultură şi civilizație indiană*, Bucureşti, Editura Credis a Universității Bucureşti, 2000, p. 53.

[243] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcția sacrificiului*, traducere de Gabriel Gavril, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p.55.

În India, aşa cum scoate în lumină Mircea Eliade, „construirea altarului vedic al focului reproducea crearea lumii, altarul fiind el însuşi un microcosmos, o *imago mundi*”[244].

În ceea ce priveşte riturile, ele se divid în textele vedice, ca şi în cele brahmanice, în două categorii: a) solemne (*śrauta*) şi b) domestice (*gPhya*). Cele solemne sunt îndeplinite de oficianţi şi se caracterizează, aşa cum arată Charles Malamoud în cartea *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*[245], prin trei focuri sacrificiale, prezenţa obligatorie a oficianţilor, distincţi faţă de sacrificant, spre deosebire de cele domestice, care pot avea un singur foc şi presupun doar prezenţa stăpânului casei. Ritul solemn se bazează pe *śruti*, revelaţia directă, auditivă a adevărului etern, pe când ritul domestic - pe *smPti*, tradiţie şi memorie. Exemplele cele mai însemnate de rituri solemne sunt *agnihotra*, ofranda adusă focului şi sacrificiul plantei *soma*.

Dintre ritualuri cel mai important este consacrarea (*dīkΞā*). Madeleine Biardeau, în cartea *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*[246], susţine că ritualul consacrării reprezintă o moarte a individului profan, desigur iniţiatică, şi o renaştere la stadiul divin, care este cel al sacrificantului (*yajamāna*) pe tot parcursul sacrificiului.

Cât despre ceremonii, *upanayana* semnifică introducerea discipolului pe lângă maestru. Ceremonia este prezentă nu numai în cultura indiană, ci şi în cea helenă sau chineză. O altă ceremonie semnificativă la indieni este cea a întronării regale intitulată *rājasuya*. În literatura vedică ceremonia sacrificiului calului, *aśvamedha,* este bine reprezentată. Ea se desfăşoară primăvara, momentul temporal semnificând renaşterea. Sacrificiul calului are menirea de a regenera cosmosul. Un imn din *Rg Veda*, intitulat *PuruΞasūkta*, vorbeşte despre sacrificiul lui PuruΞa, *puruΞamedha*, bineînţeles şi el cosmogonic.

---

244 Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 63.

245 Charles Malamoud, în Madeleine Biardeau, Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 38.

246 Madeleine Biardeau, în Madeleine Biardeau, Charles Malamoud, *op. cit.*, p. 92.

Sensul sacrificiului este moartea inițiatică în lumea profană pentru renaşterea în cosmos şi obținerea nemuririi. Sacrificiul repetă ideea autosacrificiului lui Prajāpati, aşadar cosmogonia. Înălțarea altarului simbolizează creația şi cosmicizarea. Prajāpati este identificat cu Anul. Altarul sacrificial se înălța pentru a se reconstitui şi rearticula corpul lui Prajāpati. Recrearea Cosmosului dezarticulat în urma Creației reprezintă sensul sacrificiului în textele *BrāhmaNā*.

G) *Ritul funerar* în religia vedică, parte componentă a hinduismului, avea la bază incinerarea cadavrelor.

H) *Sufletele* merg în pământ la Yama, zeul morții. Mesagerii lui sunt cucuveaua, porumbelul şi doi câini. O altă credință devine fundamentală în tradițiile religioase ale Indiei: transmigrarea sufletului. Există, de asemenea, credința în fantome (*pretA*) şi strămoşi (*pitarA*).

2) *Religia brahmanică (brahmanismul)*

A) *Istoria* arată că brahmanismul a apărut ca o creație a preoților, ca o sistematizare a religiei vedice. Totodată, brahmanismul a fost şi o reacție împotriva ritualismului vedic şi a bogăției panthenonului zeităților în vedism. Brahmanismul reprezintă învățătura textelor *BrāhmaNA*, dar şi filosofia brahmanică din *UpaniΞad*. Alături de vedism, brahmanismul este a doua mare subdiviziune a hinduismului.

B) Izvoarele sunt bogate. Dintre textele brahmanice cel mai important este *Śatapatha BrāhmaNa*, operă fundamentală pentru cunoaşterea semnificației sacrificiului indian, ca şi a specificului unor ritualuri indiene. Dacă dintre cele 18 texte epice numite *PurāNa*, *ViΞNu PurāNa* este cel mai important şi se ocupă de creația lumii, a zeilor şi a oamenilor, de istoria dinastiilor de regi, opera fiind dedicată zeului suprem ViΞNu, ca şi *Bhāgavata PurāNa*, cea despre viața lui KPΞNa, întruparea umană a acestui zeu, dintre textele *BrāhmaNA* reținem, desigur, *Śatapatha BrāhmaNa*. Textele *BrāhmaNA* descriu ritualurile, explică sensul lor ascuns şi clarifică originea şi semnificația lor prin raportare la mituri şi legende. Comentariile vedice *BrāhmaNA* conțin secțiuni numite *ĀraNyakA* (Cugetări din pădure) pentru meditația în linişte. Cu toate acestea, textele fundamentale pentru brahmanism sunt *UpaniΞad* şi din acest motiv religia brahmanică a fost denumită religia upanişadică. *UpaniΞad* sunt învățăturile secrete pentru un număr restâns

de discipoli. Ele excelează prin speculația teologică şi idealismul pur. Există în jur de 100 de *UpaniΞad*, dintre care 12 principale, cum ar fi: *Chāndogya, BΡhadāraΝyaka, KaΤha, Kena, Īśā, Taittirīya, Aitareya, MuΝΔaka, MāΝΔūkya, Śvetāśvatara, Maitrayāni* şi *Praśna*. Dintre autorii acestor texte menționăm câțiva: Āruni, Yajñavālkya, Taittirīya, ŚāΝΔīlya, Uddalaka, Jainalī, Maitu şi Pratandāna etc. Textele *UpaniΞad* au fost lectura preferată a filosofului Arthur Schopenhauer, consolarea sa. Mai mulți cercetători s-au ocupat cu predilecție de învățătura acestor texte sacre indiene, între ei numărându-se următorii: S. K. Belvalkar, Rudolf Otto, René Guénon, Carlo Formichi, Max Wallesser, David Hume, S. RādhākΡΞΝan, Swāmī Vivekānanda, Hermann Oldenberg şi Paul Deussen etc.

C) *Sistemul* textelor upanişadice, după cum indică Paul Deussen, dezvăluie următoarele componente majore: 1) *teologia* - doctrina despre Brahman ca principiu suprem prezent în tot ceea ce există în univers; 2) *cosmologia* - doctrina despre desfăşurarea acestui principiu în întreaga lume; 3) *psihologia* - doctrina despre pătrunderea acestui principiu în sufletul omului; 4) *eshatologia* - doctrina despre soarta sufletului după moarte şi despre eliberare şi 5) *etica* - doctrina despre comportamentul omului în viață[247]. Ar trebui adaugată aici şi soteriologia.

Sensul termenului *upaniΞad* se desprinde din etimologia sa. Astfel, este vorba despre un substantiv format prin aplicarea prefixelor *upa* (către, lângă), *ni* (jos) pe rădăcina verbală *Ξad* (a şedea). S-au dezvoltat semnificații ca: „stând în aşteptare“, „stând alături“ sau „şezând la o întâlnire secretă“. Inițial, termenul se referea la discipolul aşezat lângă maestru pentru a asculta învățătura. Termenul *upaniΞad* are trei semnificații principale: a) cuvânt secret sau formulă secretă; b) text secret, rezervat unei categorii de inițiați şi c) sens secret sau alegoric al unei noțiuni rituale sau filosofice.

Dintre textele *UpaniΞad*, *Chāndogya UpaniΞad*, emblematic pentru disciplina misticii, sintetizează mesajul central şi înțelepciunea acestor texte: ideea echivalenței dintre *ātman* (sinele individual) şi *Brahman* (sinele universal). *BΡhadāraΝyaka UpaniΞad* este important

[247] Paul Deussen, *Filosofia Upanişadelor*, traducere de Cornel Sterian, Bucureşti, Editura Tehnică, 1994, p. 49.

pentru cunoaşterea lui Brahman şi pentru disciplina gnoseologiei. Cel mai însemnat din punctul de vedere al disciplinei metafizicii este *KaTha UpaniΞad*. Dialogul dintre Yama, zeul morţii şi Naciketas este celebru în *KaTha UpaniΞad*. Cicerone Poghirc, în cartea *Philologica et linguistica*[248], îl compară întemeiat cu acela dintre Demiurg şi Hyperion din poemul *Luceafărul* de Mihai Eminescu. Luceafărul cere „o oră de iubire" şi condiţia de muritor. Naciketas vrea nemurirea, însă nici unul dintre ei nu-şi va putea depăşi statutul. Reţinem critica adusă de Naciketas conceptului de fericire. Potrivit soteriologiei indiene, fericirea înseamnă transcenderea ciclului samsaric al naşterilor, morţilor şi renaşterilor şi obţinerea eliberării (*mokΞa*), nicidecum o simplă mulţumire de sine profană odată cu satisfacerea unor interese personale, ci beatitudinea supremă. Din *UpaniΞad* se desprinde ideea că eliberarea constă în cunoasterea lui *ātman*. Cunoaşterea lui *ātman* nu aduce eliberarea, ci ea este eliberarea însăşi.

Pe de altă parte, se schimbă semnificaţiile unor concepte filosofice indiene odată cu *UpaniΞad*. De exemplu, *citta* nu mai înseamnă „gândire", „mental", „conştiinţă", ci simbolizează o experienţă metafizică şi prezenţa constantă a spiritului în el însuşi.

Se aduce o grea lovitură ideii de acţiune, de făptuire, întrucât tot ceea ce este legat de *karma* (acţiune) atrage suferinţa, exprimată prin eterna reîntoarcere în ciclul samsaric al existenţei lumeşti. Nu este devalorizată viaţa, ci existenţa mundană şi profană. Viaţa este revalorizată din perspectiva spirituală a mântuirii, idealul suprem fiind soteriologic: nemurirea şi libertatea. Calea, potrivit cu textele upanişadice, este cunoaşterea, scopul fiind eliberarea (*mokΞa*). Ignoranţa, necunoaşterea (*avidyā)* este aneantizată, căci ea se află la originea suferinţei alături de egoism (*ahaMkāra*). În atare situaţie, o celebră propoziţie upanişadică din *BPhadāraNyaka UpaniΞad* sintetizează sensul drumului existenţei şi cunoaşterii umane: *asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mPtyor mā amPtam gamaya* (Condu-mă de la nefiinţă la fiinţă, condu-mă de la întuneric la lumină, condu-mă de la moarte la nemurire)[249].

---

[248] Cicerone Poghirc, *Philologica et linguistica*, Bochum, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, 1989, p. 73.

[249] *BPhadāraNyaka UpaniΞad* I, 3, 28.

1) În ceea ce priveşte *teologia*, *brahmavAda* (doctrina despre Brahman) este fundamentală în *UpaniΞad*. Cunoaşterea lui Brahman este scopul vieții. Ea este posibilă nu totalmente, ci esențialmente. Conduce la cunoaşterea de sine, care înseamnă eliberarea. Cuvântul *Brahman* derivă din rădăcina sanscrită *bPh,* care înseamnă „mare" şi din particula *man*, provenită fie din cuvântul *manas* (minte, gândire, spirit), fie din cuvântul *manuΞa* (om, bărbat, omul primordial). Au fost evidențiate de către specialişti mai multe semnificații ca: „formulă sacră", „rugă", „vrajă", „putere magică" şi „forță a voinței". În *Rg Veda* descoperim sensul de „preot", de „sacerdot", iar cuvântul desemnează uneori „rugăciunea" închinată zeilor. În *BrāhmaNA*, termenul denumeşte „sacrificiul", precum şi „puterea cosmică" misterioasă care conferă echilibru şi susține întreg universul. În *Chāndogya UpaniΞad*, *Brahman* este numit prin paradoxuri ca: *sat* (ființă) şi *asat* (neființă); *satyam* (realitate) şi *asatyam* (nonrealitate). În *BPhadāraNyaka UpaniΞad*, *Brahman* apare ca *satyasya satyam* (realitatea realității). Alte posibile definiri unilaterale ale noțiunii *Brahman* sunt: vorbire, suflu, văz, auz, minte şi inimă[250]. Prin două expresii interesante, Brahman este definit ca *tad ekam* (acel unu) şi *anyad eva* (şi celălalt)[251]. În general în textele *UpaniΞad*, însă, ajunge să-l desemneze pe Dumnezeu în statutul său nedeterminat, transpersonal, principiul absolut, nemurirea, unitatea-totalitate, sinele universal. Puterea unică nu mai este deținută de un zeu, ci de un principiu metafizic, care este unitatea supremă, realitatea ultimă, Dumnezeu (Brahman). Întregul, absolutul era denumit *tad ekam* (acel unu) în *Imnul creațiunii* din *Rg Veda*[252], Prajāpati în *BrāhmaNA*, dar Brahman în *UpaniΞad*. Dacă Brahmā reprezintă genul masculin şi pe zeul creator, Brahman este neutrul. El este Dumnezeu. Transcendent şi imanent deopotrivă, suprapersonal, transpersonal, nedeterminat, fără calități şi atribute. El scapă instrumentelor logicii formale şi nu poate fi cunoscut prin studiu, intelect sau simțuri[253], ci intuitiv. Calea este a unei experiențe spirituale, directe, subiective şi nemijlocite, a trăirii. Dacă în creştinism şi în islam

---

[250] *BPhadāraNyaka UpaniΞad*, IV, 1, 2-7.
[251] *Ibidem*, II, 3, 1.
[252] *Rg Veda* X, 129.
[253] *KaTha UpaniΞad* I, 2, 23.

calea este de la Dumnezeu spre om, a revelației, în hinduism și în buddhism ea este de la om la Dumnezeu, a intuiției.

În cele din urmă natura lui Brahman este inexprimabilă *(anirvacaniya*). Brahman este definit *via negativa* ca *net -- neti* (nu așa - nu așa; nici aceasta - nici aceea)[254], dar și *via positiva* ca *saccidānanda* (fire, spirit și beatitudine). *Brahman* nu este o ființă izolată locuind în vreun spațiu al universului, ci reprezintă fundamentul întregii existențe, cauza materială și eficientă a lumii, unitatea situată la baza multiplicității și veșnicul. *Brahman* este realul, sinele suprem, esența conștiinței, fundamentul cunoașterii și beatitudinea. Taittirīya arată în textul upanișadic scris de el că: *brahmāvidāpnoti param* (Cei ce-l cunosc pe Dumnezeu ating înălțimile)[255]. Rabindranāth Tagore spunea în cartea *The Religion of Man* (Religia omului): *ya etad vidur amPtas te bhavanti* (Cei ce-l cunosc pe Dumnezeu trăiesc în nemurire)[256].

2) Înlocuirea cosmogoniei vedice cu o interesantă *cosmologie* este un alt demers upanișadic. Potrivit filosofiei upanișadice, lumea este doar o aparență (*māyā*), iar omul trebuie să se ridice deasupra ei (prin transcendere) sau s-o resacralizeze pentru a se elibera. Doctrina despre lume se numește *māyāvāda*. Concepția despre lume ca aparență este prezentă în filosofie în special la Platon și la Immanuel Kant. Filosoful de la Königsberg distinge între *noumen* (lucrul în sine) și *phainomen* (fenomenul pur). Filosofia upanișadică pornește de la aceeași idee a caracterului iluzoriu al lumii din punct de vedere ontologic, dar nu separă irevocabil pe Dumnezeu de lume, așa cum se petrec lucrurile în transcendentalismul kantian, ci mizează pe imanență, pe o revalorizare spirituală a existenței în lume prin prezența lui Brahman în ea.

3) Doctrina despre sine, numită *ātmavāda*, stă la baza *psihologiei* upanișadice. Ca și la vechii egipteni, în viziune indiană Dumnezeu sălășluiește în inima omului, unde se află sufletul, sinele individual, *ātman*. Termenul acesta este esențial în filosofia indiană. El desemnează sufletul omului, sufletul universal în relație cu sufletele individuale *(jīvā*), sinele individual în relație cu sinele universal *(Brahman*), dar și spiritul. Conform cu *Rg Veda*, *ātman* este suflul vital. Ca principiu vital,

---

254 *BPhadāraNyaka UpaniΞad* II, 3, 6.

255 *TaittirIya UpaniΞad* II, 1, 1.

256 RabindranAth Tagore, *The Religion of Man*, New Delhi, Harper Collins Publishers, 1993, p. 59.

simbolizează viața în sine. Există trei mari viziuni despre suflet: a) *materialismul* (cifra 0) - sinele corporal, trupul; b) *idealismul* (cifra 1) - sufletul suprem identic cu sinele universal şi c) *realismul* (cifra 2) - sufletul individual, independent de trup. Materialiştii identifică eronat sinele cu cele cinci simțuri sau cu trupul. ŚaΓkarācārya, în comentariul său la *Chāndogya UpaniΞad*, sugera interpretarea expresiei sanscrite *śārīral samutthāya* (ceea ce se ridică din propriul corp) prin „cel ce renunță la noțiunea identității sinelui cu trupul"[257]. Pe de altă parte, *ātman* poate cunoaşte mai multe învelişuri (*kośā*): a) *annamaya ātman* (sinele de felul hranei sau întruparea); b) *prāNamaya ātman* (sinele de felul suflului vital); c) *manomaya ātman* (sinele de felul minții); d) *vijϑānamaya ātman* (sinele de felul cunoaşterii) şi e) *ānandamaya ātman* (sinele de felul beatitudinii)[258]. Totodată, *ātman* cunoaşte mai multe stări: veghea, somnul fără vise, somnul cu vise şi starea încetării pluralității şi a contopirii cu Brahman.

Ātman este noncreat, static şi etern. El este spiritul, fiind diferit de simțuri, activități mentale, trup, psihic, ego, de fapt înglobându-le în el pe toate acestea, dar fără să se reducă doar la unul dintre aspecte. Lumina lui *ātman* este lumina mistică, esența divinității, dar aceeaşi cu a ființei umane. *Ātman* simbolizează sinele, sufletul uman, sufletul universal în relație cu sufletele individuale (*jIvā*), spiritul.

4) La baza *eshatologiei* brahmanice se găseşte doctrina trasmigrației sufletului Referitor la soarta sufletului după moarte se disting trei concepții: a) *nimicirea* - sufletul dispare complet; b) *itinerariul* - sufletul călătoreşte spre iad sau rai ori spre lumea cealaltă şi c) *transmigrarea* - sufletul peregrinează prin mai multe existențe. Brahmanismul şi în general hinduismul, ca şi alte religii asiatice, mizează pe doctrina transmigrării sufletului. La baza acesteia se găseşte *karma* (acțiunea). Peregrinarea dintr-o existență în alta (*sansarana*) şi reîncarnarea într-un regn sau altul sunt influențate de faptele omului şi nu de o putere exterioară, impersonală a destinului orb. Reîncarnarea este un mit care nu trebuie disprețuit sau luat în derâdere, ci înțeles simbolic (principiul continuității vieții) sau ştiințific (individul moare, dar specia continuă).

---

257 ŚaΓkarācārya, comentariu la *Chāndogya UpaniΞad* VI, 8, 7, în *Chāndogya UpaniΞad*, tradusă din sanscrită de SwAmI GaMbhIrAnanda, Calcutta, Advaita Āśrama, 1992, p. 468.

258 *TaittirIya UpaniΞad* II, 3, 1.

5) Hinduismul nu este o religie cu o marcă *etică* pregnantă. Cu toate acestea, o importantă componentă etică se regăseşte în brahmanism. Este vorba despre conduita umană diferenţiată în pricipal în două noţiuni: 1) asceza (*tapas*) şi 2) renunţarea (*nyAsa*). Termenul *tapas* poate avea mai multe semnificaţii: a) căldură şi agitaţie; b) energie în acţiune, austeritate şi forţă conştientă care se mişcă sau impulsionează obiectul; c) ardoare şi fervoare; d) devoţiune; e) suferinţă şi penitenţă şi f) căldură interioară produsă prin experienţe spirituale[259]. Pe lângă conduita ascetică, omul poate renunţa la lume, continuând să trăiască în lume. Astfel, brahmanismul propune patru stadii tradiţionale ale vieţii umane: a) *brahmacArin* (discipol sau ucenic); b) *gPhastha* (cap de familie); c) *vanaprastha* (pustnic sau eremit) şi d) *saMyAsin* (pelerin sau ascet). Acestea sunt numite şi stări de împăcare, serenitate sau *AśramA* (lipsă de eforturi)[260]. Capul de familie trebuie să îndeplinească cinci îndatoriri: a) să ofere lui Dumnezeu o lectură pioasă, b) strămoşilor apă şi alimente, c) zeilor jertfe, d) animalelor hrană şi e) oamenilor ospitalitate. Viaţa de eremit e caracterizată prin post şi rugăciune. Ascetul meditează asupra adevărului suprem, aşteptând clipa reunificării cu Brahman.

6) Ideea eliberării (*mokΞa*) reprezintă temelia *soteriologiei* brahmanice şi upanişadice, precum şi indiene în general. Eliberarea se realizează în brahmanism prin cunoaştere. Resorbirea în marele tot este esenţa mântuirii brahmanice. Aceasta se obţine prin cunoaştere, iar nu prin dogme, practici şi reguli.

Potrivit doctrinelor gnostice este de ajuns să cunoşti pentru a fi mântuit. La baza hinduismului şi mai ales a brahmanismului stă mântuirea prin cunoaştere, considerată de unii erezie, iar de alţii scop al vieţii omului: „Există printre indieni o erezie a acelora care filosofează printre brahmani, care duc o viaţă independentă, înfrânându-se să mănânce fiinţe vii şi orice hrană gătită. Ei spun că Dumnezeu este lumină, nu ca lumina care se vede, nici ca soarele sau focul, ci pentru ei Dumnezeu este discurs, nu acela care îşi află expresia în sunetele articulate, ci acela al cunoaşterii

[259] Jean Herbert, Jean Varenne, *Vocabulaire de l'hindouisme*, Paris, Dervy-Livres, 1985, p. 104.

[260] *ŚvetAśvatara UpaniΞad* I, 6, 21.

(*gnosis*) prin care misterele tainice ale naturii sunt pătrunse de către înțelept”[261].

Scopul vieții omului, conform cu învățătura upanișadică, este intuiția adevărului absolut și anume unitatea dintre *ātman* și *Brahman*. Înțelepciunea upanișadică poate fi sintetizată în mesajul ideii unității supreme dintre parte și întreg, dintre om și Dumnezeu, dintre sinele individual și sinele universal, exprimat prin identitatea dintre *ātman* și *Brahman*. Odată cu sublima cunoaștere a sinelui individual, a unității dintre *ātman* și *Brahman*, omul experimentează lumina interioară *(antar jyotiH),* lumina fiind esența divinității și a spiritului.

Identitatea dintre *ātman* și *Brahman* reprezintă fundamentul misticii și al spiritualității indiene. Este, de fapt, o tautologie. Totodată, exprimă ideea reintegrării în conștiința universală și refacerea întregului disociat în părți în urma cosmogoniei.

Repetiția acestei idei a identității supreme devine obositoare pentru unii, dar este un leitmotiv în *UpaniΞad.* Se pune accentul pe importanța ei majoră, fiindcă, de fapt, reprezintă sinteza supremă.

Doctrina despre *Brahman* (*brahmavāda*) și doctrina despre *ātman* (*ātmavāda*) se împletesc în ideea echivalenței dintre sinele individual și sinele universal, cheia filosofiei upanișadice și indiene deopotrivă. Ea este exprimată prin următoarele propoziții din *UpaniΞad:* 1) *ayam ātma brahma* (Acest sine este Brahman), 2) *sarva khālv-idam brahma* (Tot ceea ce există este Brahman), 3) *ahaM brahmāsmi* (Eu sunt Brahman) și 4) *tat tvam asi* (Acela/El tu ești).

Saroj KumAr Das, filosof advaitin, compara propoziția sacră upanișadică *tat tvam asi* (Acela/El tu ești) cu o propoziție esențială în creștinism, susținând că afirmația lui Iisus Hristos: „Eu și Tatăl meu una suntem”[262] este un model valabil pentru toți oamenii[263]. Cuvântul sanscrit *tat* înseamnă deopotrivă „acela”, cât și „el” la Nominativ, neutru, singular. Văzut ca transpersonal și nedeterminat, substantivul

---

[261] Elaine Pagels, *Evangheliile gnostice*, traducere de Walter Fotescu, București, Editura Herald, 1999, p. 17.

[262] *Biblia*, *Ioan* X, 30.

[263] Saroj KumAr Das, *A Study of the VedAnta*, Calcutta, University of Calcutta Press, 1937, p. 163.

„Dumnezeu” nu poate fi, din punct de vedere gramatical, decât la genul neutru şi exprimat printr-un pronume.

D) *Doctrina religioasă* predominantă devine monoteismul. Henoteismul vedic dispare în favoarea credinței într-un singur zeu, Brahman. Totuşi, monoteismul este sublimat prin monism şi panteism în religia brahmanică. De la magie se trece la metafizică pentru a se ajunge la mistică în cele din urmă. Mitologia, pregnantă în *Veda*, lasă locul misticii în *UpaniΞad*. Idealismul magic este înlocuit cu idealismul metafizic, încununate în mistică.

E) *Pantheonul zeilor* îl găseşte pe Brahman ca zeu unic, devenit apoi principiul unității din univers şi regăsit în tot ceea ce există. Zeii vedici pălesc. *PrajApati* devine stăpânul creaturilor. *PuruΞa* reprezintă omul, partea bărbătească. *Brahman* este entitatea absolută, sinele universal şi Dumnezeu transpersonal şi nedeterminat.

F) Cât priveşte *cultul*, se observă că textele *BrāhmaNA* au organizat religia în jurul ideii de sacrificiu. Zeii cărora li se adresau oblații nu mai erau în centrul atenției ca în vedism. Accentul se punea pe mecanismul sacrificiului. Astfel, sacrificiul a devenit suficient în sine. El producea şi ordona cosmosul. Atenția s-a mutat de la zei la ritual. Acest sacrificiu, obiect al speculației brahmanice, reprezenta fundamentul universului, garantul ordinii şi armoniei cosmice şi sociale, iar deopotrivă sursa prosperității. Sacrificiul era văzut ca principiul vieții şi sufletul tuturor făpturilor, după cum este scris în *Śatapatha BrAhmaNa*[264]. Sensul sacrificiului era de a asigura calitatea de a fi zeu (*devAtma*), iar funcția lui - de a da viață veşnică sacrificatorului. Prin forța sacrificială, ceea ce e omenesc şi trecător redevenea divin şi etern. Virtutea sacrificiului nu pierea odată cu reîntoarcerea oficiantului la viața mundană. După moarte oficiantul îşi recâştiga natura divină. Sacrificiul a devenit el însuşi un zeu - PrajApati. Odată cu textele *ĀraNyaka* se realizează trecerea de la sacrificiu la cunoaşterea metafizică. Din ritual, sacrificiul devine simbol. El coboară în interiorul uman, devenind meditația asupra sinelui. Este revalorizat prin interiorizarea lui. Urmează înțelesul mistic al sacrificiului.

G) *Ritul funerar* continuă tradiția vedică, adică incinerarea.

---

[264] *Śatapatha BrāhmaNa* VIII, 6, 1, 10.

H) *Sufletul* omului este nemuritor. După moartea individului, sufletul transmigrează şi se reîncarnează trăind o nouă existenţă sau se eliberează din cercul samsaric al naşterilor, morţilor şi renaşterilor. Există şi credinţa în călătoria sufletului spre lumea de dincolo. În acest sens, se deosebesc două căi: a) *pitarAyAna* (calea taţilor sau a strămoşilor) şi b) *devAyAna* (calea zeilor).

3) *Hinduismul clasic*

Filosofia este legată strâns de religie şi practicile cultului. Sistemele ortodoxe sau *astikA* se bazează pe învăţăturile *Vedelor*, pe caracterul lor revelat, iar cele heterodoxe sau *nAstikA* neagă autoritatea *Vedelor*. Chiar dacă părerile sunt diferite printre comentatorii avizaţi ai filosofiei indiene, totuşi ea există în forma ei specifică. De pildă, Rudolf Otto defineşte şcolile filosofice indiene ca doctrine ale mântuirii, nu metafizică[265], iar René Guénon le numeşte metafizică pură[266]. Şcolile de filosofie indiană sunt mai degrabă soteriologii decât sisteme filosofice. Filosofia în viziune orientală are un sens mult mai larg, fiind o filosofie practică, a vieţii şi nu neapărat una sistemică. Filosofia nu este separată de religie în India.

În *filosofia indiană* accentul nu cade pe filosof, ci pe ideatică. Nu originalitatea importă, ci apartenenţa la tradiţie, aşadar nu originalul, ci originarul. În India, filosofia speculativă este o cale practică în vederea eliberării. Cunoaşterea metafizică nu e scopul, ci doar arma cu care scopul poate fi atins. Finalitatea activităţii spirituale nu este o anumită consolare filosofică legată de existenţa în lumea de dureri şi plăceri, ci voinţa de a obţine depăşirea condiţiei umane. Metafizica este înţeleasă în filosofia indiană ca o teorie a realităţii, iar experienţa se referă la căutarea lui Dumnezeu în om. Realul este fundamentul experienţei şi implicat în ea. Aşa cum subliniază S. RAdhAkPΞNan, „În India, filosofia este pentru viaţă; adevărul trebuie trăit. Scopul indianului nu este doar de a cunoaşte realitatea ultimă, ci de a o realiza şi de a deveni una cu ea"[267].

---

[265] Rudolf Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha, Vergleich und Unterscheidung zur Wessensdeutung, 1929.

[266] René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Les éditions Véga, 1932.

[267] SarvepAlli RAdhAkPΞNan, Ch. Moore, *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton, 1957.

Şcolile filosofiei indiene se numesc *darśanA* (viziuni) şi sunt, în esenţă, soteriologii. Ele sunt următoarele, împreună cu mentorii lor: Nyāya lui Gautama, VaiśeΞika lui KaNaΔa, SāMkhya lui Kāpila, Yoga lui Patañjali, MīmāMsā lui Jaimini şi Vedānta lui BādarayaNa. Aceste şcoli pot fi grupate şi două câte două potrivit cu ideologia lor, astfel: Nyāya -VaiśeΞika, SāMkhya - Yoga şi Pūrva MīmāMsā - Uttara MīmāMsā (Vedānta). În afara lor, mai există şcolile de filosofie buddhistă şi jainistă, precum şi şcolile materialiste, între care CArvAka şi LokayAta sunt cele mai importante.

Logica formală şi filologia caracterizează Nyāya, iar cosmogonia şi teoria pluralismului atomic aparţin şcolii VaiśeΞika. SāMkhya se afirmă prin pledoaria pentru cunoaştere metafizică, prin realitatea ontologică a lumii înconjurătoare şi prin dualismul spirit-materie, în vreme ce Yoga prin tehnicile de meditaţie şi uniunea mistică. MīmāMsā se construieşte într-o interesantă teorie a percepţiei şi a altor simţuri. Vedānta încununează viziunile indiene cu idealismul ei, în special monist. Aşadar, şcolile ortodoxe de filosofie indiană sunt: a) *Nyāya*, preocupată în principal de logică sau de legile ce guvernează procesele raţionale şi strategiile de contradicţie; b) *VaiśeΞika*, cu acentul pe cauza universului, spaţiu, timp, substanţă, elemente, mişcare şi relaţii dintre oameni; c) *SāMkhya*, realist-dualistă, cu atenţie faţă de categorile filosofice abstracte şi faţă de realitatea lumii înconjurătoare; d) *Yoga*, care se preocupă de tehnicile practice pentru dezvoltarea mentală şi fizică, pregătind uniunea cu Absolutul; e) *MīmāMsā*, filologică, dar şi preocupată în mare parte de practica religioasă şi f) *Vedānta*, idealistă, fondată pe *UpaniΞad* şi bazată pe principiul că Brahman este singura realitate, finală şi indivizibilă.

A) *Nyāya*

Şcoala Nyāya de filosofie indiană îl are ca mentor pe Gautama, cel ce a scris *Nyāya Sūtra.* El nu este acelaşi cu Buddha. Nyāya se distinge prin accentul pus pe logică. Metafizica şi psihologia în Nyāya *darśana* sunt continuate în VaiśeΞika *darśana.*

Nyāya reprezintă în special logica formală şi filologia. Între altele se ocupă de mijloacele de cunoaştere din perspectiva metodei şi le numeşte pe următoarele: a) percepţia, b) inferenţa, c) analogia, d) evidenţa şi e) silogismul. De asemenea, după cum remarcă Satiścandra

CaterjI, NyAya exclude memoria dintre categoriile cunoaşterii şi o consideră validă numai dacă ea corespunde naturii obiectului şi conduce la o activitate practică[268]. Sunt enumerate 16 noţiuni logice şi se precizează că eliberarea depinde de o cunoaştere corectă a naturii acestor noţiuni. Metafizica şcolii NyAya se caracterizează printr-un pluralism realist, aşa cum arată Mircea Eliade[269], care o consideră mai degrabă o metodă logică decât o şcoală de filosofie. De altfel, istoricul român al religiilor, în timpul studiilor sale în India, a vizitat o şcoală tradiţională indiană (*tola*), condusă de un *pANΔit* (învăţat). În discuţia cu acesta, a subliniat faptul că în India nu se dă importanţă detaliilor istorice şi cronologiei, ci mesajului, învăţăturii, iar, legat de NyAya, a evidenţiat paradoxul filologiei: a face cercetări fragmentare asupra a ceea ce nu poate fi fragmentat, adică spiritul[270]. Filosofia indiană este eliberată de complexul erudiţiei şi al intelectualismului, de studiile analitice ce separă în amănunte neconcludente, toate acestea fiind asimilate în hinduism de către filologie, care adesea face confuzia între scopuri şi mijloace.

B) *VaiśeΞika*

Şcoala VaiśeΞika face corp comun în teorie cu şcoala Nyāya de filosofie indiană. Mentorul se numeşte KaNaΔa, care înseamnă „mâncătorul de atomi”, aluzia fiind la teoria originii lumii provenite din combinaţia atomilor şi pluralismul acestora ca puncte esenţiale în doctrina acestei *darśana* (viziuni). Contra cosmologiei SAMkhya, şcoala de filosofie indiană NyAya-VaiśeΞika aduce doctrina atomismului şi patru dintre elementele cosmice (pământul, apa, focul şi aerul), după cum precizează SurendranAth Dasgupta[271].

---

[268] Satiścandra CaterjI, *Early NyAya-VaiśeΞika*, în SarvepAlli RAdhAkPΞNan, *History of Indian Philosophy. Eastern and Western*, vol. I, London, George Allen and Unwin Ltd., 1952, p. 220.

[269] Mircea Itu, *L'indianisme de Mircea Eliade* (teză de doctorat), Paris, Sorbona, École Pratique des Hautes Études, 1999, p. 300.

[270] Mircea Eliade, *Filologie şi cultură*, în Mircea Handoca (editor), *Erotică mistică în Bengal. Studii de indianistică (1929 - 1931)*, Bucureşti, Editura Jurnalul literar, 1994, p. 28.

[271] SurendranAth Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, New Delhi, VarANasI, PatnA, Bangalore, MadrAs, MotilAl BanArsIdAss, p. 310.

Numele şcolii provine din cuvântul sanscrit *viśeΞa* (particularitate sau specificitate). Importanţa ei constă în categoriile logice în care sunt încadrate toate fenomenele. Acestea sunt şapte: a) substanţa; b) calitatea; c) mişcarea; d) generalitatea; e) particularitatea; f) nonexistenţa şi g) inerenţa. Ele sunt definite şi subîmpărţite. Inerenţa sau conexiunea inseparabilă (*samāvaya)* se distinge de conexiunea accidentală şi separabilă (*saMyoga)* şi reprezintă relaţia dintre un lucru şi proprietăţile sale, întreg şi părţile sale, gen şi specii, mişcare şi obiectul mişcării. Nonexistenţa, la rândul ei, se divide în nonexistenţă mutuală (de pildă focul şi cârpa) şi nonexistenţă absolută (de pildă focul în apă).

Sufletul, ca şi în cazul altor şcoli filosofice indiene, este considerat pur, atoatepătrunzător, fără început şi sfârşit. Mintea se află în interdependenţă cu sufletul şi-i oferă posibilitatea de a cunoaşte obiectele exterioare, ca şi calităţile intrinseci. Spiritul este fără calităţi, ca şi eliberarea, care este văzută nu ca o stare, ci ca un conţinut şi o esenţă. Dumnezeu este prezent, cu toate că nu ca zeu creator, ci ca suflet şi sine universal. Atenţia se acordă teismului într-o fază ulterioară atât în VaiśeΞika, cât şi în Nyāya. Se face trecerea de la panteism la teism, deşi în hinduismul upanişadic sensul era invers.

C) *SāMkhya*

Mentorul şcolii SāMkhya este Kāpila, autorul tratatului *SāMkhya Sūtra*. Între alţi comentatori asupra textului clasic al lui Kāpila în filosofia SāMkhya s-au distins: Īśvara KPΞNa, VAcaspati Miśra, Vijñāna BhikΞu şi Aniruddha.

SāMkhya a apărut ca o reacţie contra idealismului metafizic şi a misticii devoţionale.

Împreună cu Yoga, SāMkhya formează una dintre cele mai importante şcoli filosofice indiene. Dacă Yoga reprezintă mai degrabă latura practică şi experimentală, SāMkhya - pe cea teoretică şi intelectuală. Mistica ilustrează Yoga, câtă vreme metafizica - SāMkhya. Calea este a uniunii mistice în Yoga, dar a cunoaşterii metafizice în SāMkhya. Calea spre mântuire este a tehnicilor în Yoga, însă a gnozei în SāMkhya.

Surendranāth Dasgupta, în tratatul său *A History of Indian Philosophy*[272], opinează că diferența dintre SāMkhya şi Yoga constă în faptul că prima este ateistă, iar a doua teistă. Ideea sa este preluată şi de discipolul său, Mircea Eliade. Dar SāMkhya se fundamentează pe textele upanişadice, unde doctrina despre Brahman este cea mai importantă. Chiar dacă nu este teism, totuşi monoteismul şi mai ales panteismul şi monismul sunt reprezentate, iar Brahman, Dumnezeu este mereu prezent, ca transpersonal, nedeterminat, fără atribute şi calități. Aşadar, este greşit a se califica şcoala SāMkhya drept ateistă. Ca şi filosofia buddhistă, cea SāMkhya are ca fundament textele upanişadice, unde cunoaşterea e drumul spre eliberare, dar unde credința în Dumnezeu e fundamentală. Totuşi devoțiunea are un rol important, iar sursa de inspirație pentru teoria SāMkhya este poemul *Bhagavad Gītā*. Chiar dacă nu este vorba de Dumnezeu personal, ci transpersonal (Brahman), chiar dacă nu devoțiunea, ci gnoza (*jñāna)* este relația omului cu el, totuşi *UpaniΞad* şi în consecință SāMkhya nu pot fi niciodată socotite ateiste.

Ca mod de gândire, SāMkhya este preocupată de cunoaşterea lumii exterioare, de stările mentale şi de fixarea diferențelor prin raportare la suflet. Cele trei principii fundamentale ale filosofiei SāMkhya sunt: 1) realitatea ontologică a lumii exterioare; 2) intuiția unui sens teleologic al materiei şi al experienței şi 3) dialectica eliberării sufletului din ciclul samsaric al naşterilor, morților şi renaşterilor. În ceea ce priveşte realitatea lumii exterioare, Kāpila spune următoarele: *na vijñānamātram bhAhyapratiteH* (Lumea nu este numai o idee, pentru că avem aprehensiunea directă a realității)[273]. Lumea nu este privită ca iluzorie, ca *māyā*, cum se întâmplă în filosofia Vedānta, ci ca reală. De asemenea, şcoala SāMkhya atacă doctrina şcolilor NyAya şi MImAMsA, în care descoperă o confuzie între realitatea obiectivă şi construcția gramaticală sau între lume şi limbaj.

Dualismul *puruΞa* - *prakPti* (spirit - materie) este esențial în filosofia SāMkhya. Totuşi, în SāMkhya preclasică dualismul spirit - materie este absent. Din păcate multe din textele acesteia au fost pierdute. În ceea ce priveşte *prakPti*, accentul se pune pe actualizarea

[272] *Ibidem*, vol. I, p. 332.
[273] Kāpila, *SāMkhya Sūtra* I, 42.

potențelor acesteia. Materia are trei calități (*guNā):* a) *sattva* - luminozitate şi inteligență, b) *rajas* - energie motrică şi activitate mentală şi c) *tamas* - inerție şi obscuritate[274]. *PuruΞa* este pentru fiecare persoană, individual şi semnifică inteligență pură, în vreme ce *Atman* este universal şi semnifică fire, spirit şi beatitudine pură[275].

Alte aspecte ale doctrinei SāMkhya sunt inexistența unui Dumnezeu creator, în sensul inexistenței unui factor supranatural, ca şi lipsa misticii. Din punctul de vedere al disciplinelor filosofice, SāMkhya se opreşte asupra teoriei cunoaşterii, instrumentelor cunoaşterii, evoluției naturii şi dialecticii realității. Între instrumentele cunoaşterii se află percepția, asupra căreia insistă mai ales MImAMsA. Percepția poate fi de două feluri: a) *nirvikalpa* - percepția brută şi b) *savikalpa* - percepția netă[276]. Inferența are trei dimensiuni: a) *pYrvavat* - efectul cauzei; b) *seśavat* - cauza efectului şi c) *sAmAnyatodPśta* - de la general la general[277].

În filosofia SāMkhya o importanță aparte o are ontologia. În afara teoriei realității lumii înconjurătoare, în ontologia SāMkhya se insistă asupra celor 25 de principii (*tattvA*). Acestea sunt următoarele: 1) *puruΞa* (spiritul); 2) *prakPti* (natura sau materia); 3) *buddhi* (intelectul); 4) *ahaMkAra* (eul); 5) *paNi* (mâinile); 6) *pAdA* (picioarele); 7) *vIk* (organele sunetului); 8) *pAyu* (organele excreției); 9) *upastha* (organele sexuale); 10) *cakΞus* (văzul); 11) *śrotra* (auzul); 12) *ghrANa* (simțul olfactiv); 13) *rasana* (simțul gustativ); 14) *tvac* (simțul tactil); 15) *manas* (simțul intern sau mintea); 16) *rYpa* (forma sau culoarea); 17) *śabda* (cuvântul sau sunetul); 18) *gandha* (mirosul); 19) *rasa* (gustul sau savoarea); 20) *sparśa* (pipăitul sau tactul); 21) *tejas* (focul); 22) *AkAśa* (cerul sau eterul); 23) *pPthivI* (pământul); 24) *Ap* (apa) şi 25) *vAyu* (aerul sau vântul). Focul, eterul, pământul, apa şi aerul alcătuiesc elementele cosmice numite şi elementele sensibile (*bhYtA*). Culoarea, sunetul,

---

274 Īśvara KPΞNa, *SāMkhya Kārikā*, tradusă din sanscrită de Sergiu Al-George, Bucureşti, Societatea Informația, 1993, p. 20.

275 SurendranAth Dasgupta, *op. cit.*, vol. I, p. 241.

276 Mircea Eliade, *Introducere în filosofia SāMkhya*, în „Revista de filosofie", Bucureşti, 1930, p. 172.

277 *Ibidem*, p. 174.

mirosul, savoarea şi tactul formează elementele subtile (*tanmAtrA*). Văzul, auzul, simţul olfactiv, simţul gustativ, simţul tactil şi simţul intern reprezintă forţele cunoaşterii (*jϑAnendriyA*). Mâinile, picioarele, organele sunetului, organele excreţiei şi organele sexuale sunt forţele acţiunii (*karmendriyA*)[278].

Ignoranţa sufletului stă la baza durerii existenţiale, iar potrivit filosofiei SāMkhya, cunoaşterea metafizică este soluţia eliberării. Aspectele acestei eliberări sunt următoarele: studiul textelor sacre, cunoaşterea principiilor, renunţarea la tot ceea ce tulbură, înţelegerea lumii, dialectica, retorica şi politica. Suferinţa este universală şi se află la baza existenţei, potrivit cu SāMkhya ca şi cu buddhismul de care o apropie dialectica realităţii lumii, precum şi accentul pus pe evoluţie în ciuda creaţiei, de fapt pe creaţie în desfăşurare, pe dinamismul creaţiei. Între idealismul monist al filosofiei Vedānta, bazat pe unitate, realismul critic al filosofiei buddhiste, înălţat pe teoria golului metafizic, filosofia SāMkhya propune un realism dualist.

Împotriva ideologiei buddhiste şi vedantine, SāMkhya aduce următoarele argumente: 1) recunoaşterea obiectelor cunoscute anterior contra doctrinei clipei iluminării în buddhism (*kΞanavāda);* 2) cunoaşterea obiectelor exterioare contra idealismului vedantin (*vijñānavāda*); 3) reducerea la absurd contra doctrinei vidului universal în buddhism (*śūnyavāda).*

ŚaΓkarācārya, mentorul şcolii KevalAdvaita Vedānta, aduce o critică pertinentă dualismului spirit - materie din filosofia SāMkhya: *prakPti* (materia) nu are inteligenţă şi sentimente, prin urmare nu poate orienta creaţia spre un scop anume şi nu poate crea; *puruΞa* (spiritul), la rândul său, nu poate crea deoarece se află dincolo de relaţii, de categoriile experienţei şi actului, le transcende.

Īśvara KPΞNa, autorul celui mai vechi comentariu despre filosofia SāMkhya, intitulat *SāMkhya Kārikā*, susţine că există trei feluri de suferinţă: a) *ādhyātmika,* cauzată de fizicul şi psihicul persoanei în suferinţă, prin boli sau prin despărţirea de ceea ce este plăcut ori unirea cu ceea ce este neplăcut; b*) ādhibhautika*, provocat de animale sălbatice sau domestice, de insecte sau de vegetaţie; c) *ādhidaivika*, de origine divină

---

[278] Īśvara KPΞNa, *op. cit.*, p. 22

sau celestă, provenind de la zei, demoni sau forțele naturii. Durerea are drept cauză, ca în majoritatea soteriologiilor indiene, ignoranța sufletului. Paradoxal, sulfetul este implicat în drama existenței, dar liber, iar suferința este universală şi, totuşi, i se neagă existența în vederea eliberării. SāMkhya crede în pluralitatea sufletelor ca jainismul şi se pronunță pentru eliberarea lor din *saMsāra* (ciclul peregrinărilor), pentru *mokΞa* (eliberare).

Termenul sanscrit *saMsāra* provine de la cuvântul *sansarana*, ce înseamnã „peregrinarea prin mai multe vieți". Este un rău în sine[279], scopul nefiind reîncarnarea superioară, ci prevenirea oricărei reîncarnări, transcenderea limitelor condiției umane înspre eliberarea supremă şi nemurire. În studiul *Religie şi spirit*, integrat în *Trilogia valorilor,* Lucian Blaga prezintă *saMsāra* ca mit al reîncarnării. El insistă, de asemenea, asupra interpretării psihologice a mitului samsarei în *Trilogia culturii*, studiul *Geneza metaforei şi sensul culturii*, capitolul intitulat *Aspectele fundamentale ale creației culturale*. Pe de altă parte, cu privire la orizontul spațial şi accentul axiologic al sufletului indic, Blaga distinge două posibilități complementare: a) indul îşi dilată eul până la a deveni eul întregii lumi şi b) indul îşi multiplică eul, închipuind legea reîncarnării[280]. Prima idee se structurează pe înălțime, pe verticală şi reprezintă scopul vieții omului (identitatea supremă dintre sinele individual şi sinele universal), în timp ce a doua - pe lungime, pe orizontală şi reprezintă cauza existenței umane (creația diversificată în multitudinea de nume şi forme). *Karma* (acțiunea) condiționează transmigrarea. Astfel, în funcție de acțiunile din viața prezentă, renaşterea va fi într-un regn superior sau inferior. Aşa cum *prakPti* (materia) conține un imbold teleologic şi conduce la *puruΞa* (spirit) în SāMkhya-Yoga, la fel *saMsāra* îndeamnă spre *mokΞa* sau spre *nirvANa*.

D) *Yoga*

Yoga reprezintă una dintre cele şase *darśanA* (viziuni) din cadrul filosofiei indiene. Pentru că doctrina ei se aseamănă în mare măsură cu

---

279 Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Alba-Iulia, Editura Fronde, 1994, p.30.

280 *Idem*, *Opere* IX, *Trilogia culturii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 147.

cea a şcolii SāMkhya, şcoala de filosofie respectivă este numită adeseori SAMkhya-Yoga. Numai că, la fel ca şi în cazul celorlalte şcoli, este vorba mai degrabă de soteriologie, de religie, decât de filosofie în limitatul sens occidental al termenului din limba elină. Cu toate acestea, mai interesant ni se pare faptul că Yoga a ajuns să simbolizeze întregul curent cultural al hinduismului, chiar spiritualitatea indiană în ansamblu. Celelalte direcții din filosofia indiană, nu numai din interiorul hinduismului, dar şi din exterior (de pildă: Tantra, buddhismul şi jainismul) au asimilat cu succes forme de Yoga. Popularitatea acestei discipline este conferită de accentul pus pe latura practică, cu toate că la bază se găseşte un solid fundament teoretic. Totuşi, nu există contradicții între teorie şi practică în Yoga, nu opoziție, ci un prolific şi benefic raport de complementaritate. Prin transpunerea în concret a ideilor, prin însuflețirea trupului uman, care nu mai este privit ca un produs al materiei, ca un material brut, însă ca un lăcaş inefabil al spiritului, prin faptul că oferă un model practic de viață umană, ancorată într-un ideal înalt, Yoga s-a răspândit în întreaga lume şi chiar a devenit o adevărată religie.

Cuvântul sanscrit *yoga*, după cum arată celebrul gramatician indian PANini, poate avea două rădăcini: 1) *yuj* - concentrare (de pildă expresia *yuj samAdhau*) sau 2) *yujir* - legătură (de exemplu expresia *yujir yoge*). Este vorba fie de tehnica yogină a concentrării minții, fie de legătura mistică dintre om şi Dumnezeu, dintre yogin şi Īśvara. Între semnificațiile termenului *yoga* se disting: „legarea laolaltă", „înhămarea" şi „punerea la jug" a simțurilor, gândurilor şi sentimentelor care tulbură liniştea interioară.

Chiar la începutul tratatului său, Pataϑjali defineşte Yoga astfel: *yogaścittavPttinirodhaH* (încetarea stărilor psiho-mentale ale conştiin-ței)[281]. Sunt numite cinci asemenea stări psiho-mentale tulburătoare: 1) *avidyA* (necunoaşterea); 2) *asmitA* (egoismul); 3) *rAga* (ataşamentul); 4) *dveśa* (aversiunea) şi 5) *abhiniveśa* (dorința de a trăi). Dorința de a trăi profan este înlocuită prin voința de a trăi spiritual, sacru şi de a se elibera.

Yoga are o origine străveche, încă din perioada draviΔiană, când s-a descoperit statueta unui bărbat în postură yogină la Mohanjo DAro (mileniul al III-lea î. Hr.). Mentorul şcolii Yoga este Pataϑjali (secolul

[281] Pataϑjali, *Yoga SYtra* I, 1, tradusă din sanscrită de Constantin Făgețan, Bucureşti, Alfa Sirius Impex şi Informația, 1993, p. 19.

al II-lea î. Hr.), iar textul sacru este *Yoga SYtra*. Yoga se împarte în două mari clase: a) Yoga clasică sau teoretică, ilustrată de doctrina filosofică a tratatului lui Pata9jali şi b) Yoga populară sau practică, exprimată prin tehnicile de meditaţie ce au ca scop nemurirea, eliberarea şi uniunea mistică. Heinrich Zimmer considera că scopul doctrinelor filosofiei hinduse şi al practicii Yoga îl reprezintă depăşirea limitelor conştiinţei individualizate[282]. Astăzi Yoga se divide în alte două mari clase: a) Yoga posturală sau hinduistă şi b) Yoga meditativă sau buddhistă.

Există mai multe tipuri de Yoga:

1) *Mantra Yoga* este calea rugăciunii şi a sunetelor sacre prin folosirea formulelor sacre (*mantrA*). Giuseppe Tucci spunea că în şcolile hinduse există o mare scrupulozitate în a-i prescrie celui iniţiat o *mantra* sau alta, deoarece aceasta echivalează cu punerea lui în legătură cu un anume plan spiritual[283].

2) *KuNΔalinī Yoga* utilizează postúri şi *mantrA* şi are ca scop dezvoltarea forţei sexuale.

3) *Dharma Yoga* este preocupată cu salvarea virtuţilor datoriei religioase.

4) *Karma Yoga* este calea acţiunii corecte şi se adresează celui ce îndeplineşte sarcinile zilnice fără ataşament faţă de actele sau de rezultatele actelor sale.

5) *J9Ana Yoga* acordă o importanţă deosebită cunoaşterii. Înţelepciunea dobândită prin observaţie, studiu, experiment reprezintă însuşi obiectul meditaţiei.

6) *Bhakti Yoga* este calea devoţiunii şi a dragostei, fiind centrată pe o zeitate, pe mistică, pe un sfânt sau pe o obligaţie din viaţă.

7) *RAja Yoga* este calea controlului mental, concentrării, controlului respiraţiei, postúrilor, meditaţiei şi contemplaţiei.

8) *HaTha Yoga* este cea mai populară şi reprezentată dintre toate tipurile de Yoga. Cei opt paşi ai săi servesc ca prototip pentru multe alte forme. Este foarte elaborată şi sistematizată. Textele de început ale şcolii HaTha Yoga preced doar timpul invaziei musulmane din India secolului

---

[282] Heinrich Zimmer, *Mituri şi simboluri în civilizaţia indiană*, traducere de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 34.

[283] Giuseppe Tucci, *Teoria şi practica mandalei cu referire specială la practica adâncurilor*, traducere de Ioan Milea, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

al VII-lea d. Hr. O contribuție substanțială la varietatea sa a fost făcută în şcolile tantrice cu care este asociată.

Filosofia Yoga se bazează pe doctrina SAMkhya. Cauza este suferința, iar scopul - uniunea mistică. Disciplina Yoga reprezintă, de fapt, o purificare a corpului, a minții şi a sufletului pregătite pentru viziunea fericirii supreme. Metoda propusă de Pataϑjali, despre care se spune că a compilat celebrul tratat de Yoga, comportă tehnici multiple: fizice, fiziologice, psihice, mentale, spirituale şi mistice.

Coborârea înlăuntrul propriului corp, interiorizarea liturghiei are un sens mistic în Yoga. Potrivit şcolii yogine, trupul uman este format din mai multe „râuri" (*nadī*), care înlesnesc circulația suflului vital, cele mai importante fiind *idā, pingala* şi *suΞumna*. Ca şi în Tantra, energia feminină (*kuNΔalinī*) trebuie trezită. Ea trece prin centrii corpului subtil, prin *cakrā*, înspre creştetul capului, unde se uneşte cu principiul masculin. Unirea dintre Śakti şi Śiva este idealul tantric, exprimat şi prin ritualul iubirii mistice *maithuna*. Există şapte centri psihici (*cakrA*) în interiorul corpului uman. Ei au următoarele denumiri şi caracteristici, aşa cum arată Jean Varenne în cartea *Aux sources du Yoga* (Despre sursele Yogăi): 1) *mūladhāra* (*mūla* = rădăcină), anus, galben, pământ, silaba „lam"; 2) *svādhiΞThāna* (sau *medhradhāra*; *medhra* = penis), sex, alb, apă, silaba „vam"; 3) *mānipura* (*māni* = bijuterie; *pura* = cetate), ombilic, roşu, foc, silaba „ram"; 4) *anahata*, inimă, gri, aer, silaba „yam" ; 5) *viśuddha*, gât, alb, eter, silaba „ham"; 6) *ajñā* (*ajñā* = poruncă, ordin), frunte, culoarea lunii, Mahant, silaba „auM"; 7) *sahasrāra* (*sahasrāra* = o mie), creştetul capului, culoarea diamantului, Brahman, lotusul cu o mie de petale[284].

Cultura şi spiritualitatea indiană, cunoscută prin lecturi bogate, dar mai ales printr-o experiență trăită, constituie fundamentul operei şi gândirii lui Mircea Eliade[285]. Pentru Mircea Eliade descoperirea Indiei echivalează cu descoperirea fenomenului Yoga, deoarece, aşa cum

---

[284] Jean Varenne, *Aux sources du Yoga*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1989, p. 181.

[285] Mircea Itu, *op. cit.*, p. 392.

spunea el: „Yoga reprezintă marele principiu al unității spirituale a Indiei"[286].

În cartea sa *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Yoga. Nemurire şi libertate)[287], Mircea Eliade enumeră ca fundamentale patru dintre conceptele care ne introduc în spiritul indian, ele fiind: 1) *karman*, ce reprezintă legea cauzalității universale; 2) *māyā*, iluzia cosmică, care face posibilă eterna reîntoarcere în ciclul existențelor; 3) *nirvāNa* sau realitatea absolută şi 4) *yoga*, mijlocul prin care se poate obține eliberarea finală (*mokΞa*).

Yoga este renumită şi apreciată mai ales pentru tehnicile de meditație ce alcătuiesc latura ei practică.

Primele etape din practica Yoga sunt psihofiziologice, pe când ultima este mistică. Totuşi, toate au o profundă valoare religioasă. Tehnicile Yoga sunt căi ale autonomiei spirituale. Remarcăm o evoluție ascendentă înspre scop - eliberarea (*mokΞa*). Deopotrivă, ea atrage după sine şi o involuție a omului.

În practica Yoga există mai multe etape, numite *aΓga* (membre).

1) *EkAgratA* reprezintă concentrarea într-un singur punct. Locul de plecare îl constituie această tehnică, iar concentrarea poate fi într-un obiect, într-un gând, într-o persoană sau întru Dumnezeu. Prin această tehnică preliminară, numită în sancrită *ekAgratA*, se elimină toate automatismele mentale şi tot ceea ce ne-ar distrage atenția. Trebuie ca omul să lupte împotriva tentațiilor subconştientului. Acesta are cel mai adesea o conotație negativă potrivit viziunii indiene. O soluție pentru alungarea acestor ispite ar fi practica gândului contrar. Yoginul, însă, e obligat să nu uite niciodată că sarcina este de a gândi, nu a se lăsa gândit, aşadar, influențat de toate asemenea distrageri ale subconştientului. *EkAgratA* este exercițiul care ajută la atât de necesara controlare a activităților senzoriale, ca şi a manifestărilor dăunătoare ale subconştientului. Sunt înlăturate automatismele psiho-mentale, sunt eliminate pasiunile şi tot ceea ce ne tulbură mintea, care se fixează într-un singur punct. Tehnica *ekāgratā* îşi propune să controleze două surse ale fluidității mentale: activitatea senzorială (*indriya*) şi cea a subconştientului (*saMskAra*). Un yogin poate în orice

---

[286] Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, traducere de Walter Fotescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 302.

[287] *Ibidem*, p. 15.

moment să-şi concentreze atenția într-un singur punct, devenind, astfel, detaşat de orice alt stimul senzorial sau mnemonic. Necesară pentru realizarea *ekāgratA* este o poziție comodă a corpului, aşa încât respirația să poată deveni ritmică. Prin această tehnică se construieşte o voință puternică a practicantului Yoga.

2) *Yama* reprezintă abstinențele. Pata9jali numeşte cinci abstinențe în tratatul său *Yoga SYtra: ahiMsA-satyAsteya-brahmacaryAparigrahA yamAH* (Stăpânirea de sine cuprinde nonviolența, sinceritatea, onestitatea, castitatea şi nonavariția)[288]. Analizând a patra dintre abstinențe, cea sexuală (*brahmacArya*), Mircea Eliade subliniază că ea nu semnifică oprirea actelor sexuale, ci distrugerea tuturor tentațiilor[289]. De fapt, este un atac la adresa actului profan pentru a valoriza puritatea şi inocența. Cuvântul sanscrit înseamnă etapa dinaintea căsătoriei, dar în acelaşi timp defineşte pe adolescent, ca şi pe discipol. În ceea ce priveşte avariția (*aparigraha*), SurendranAth Dasgupta găseşte o explicație mai degrabă concretă, decât potrivită: „acceptarea a nimic altceva decât a ceea ce e absolut necesar”[290].

3) *Niyama* reprezintă disciplinele. Ele sunt atât fizice, cât şi psihice. Pata9jali enumeră disciplinele în cartea sa: *śauca-santoΞa-tapaH-svadhyAyeśvara-prANidhanani niyamaH* (Puritatea, reconcilierea, asceza, studiul, devoțiunea pentru Dumnezeu, acestea sunt disciplinele)[291]. Cuvântul *Σauca* înseamnă „curățenie”, dar şi „purificare”, aşadar, se referă atât la nivelul fizic, cât şi la cel moral. De altfel, este puritatea. Reconcilierea (*santoΞa*) funcționează prin raportare la alții, dar şi la sine. Ea simbolizează absența dependenței de necesitățile existențiale. Asceza (*tapas*) poate semnifica şi capacitatea exemplară de a transcende opozițiile, diferența de orice natură. Studiul (*svadhyAya*) este axat pe cunoaşterea doctrinei metafizice din Yoga, însă mai curând pe controlul de sine. În comentariul său la tratatul de bază al disciplinei Yoga, VyAsa indică faptul că studiul constituie stăpânirea tehnicilor

---

[288] Pata9jali, *Yoga SYtra* II, 30, *op. cit.*, p. 176.

[289] Mircea Eliade, *Pata9jali şi Yoga*, traducere de Walter Fotescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 68.

[290] SurendranAth Dasgupta, *op. cit.*, vol. I, p. 270.

[291] Pata9jali, *Yoga SYtra* II, 32, *op. cit.*, p. 179.

eliberării şi repetarea silabei magice *auM.* SurendranAth Dasgupta citează şi alte discipline morale, cum ar fi: *maitri* sau a gândi că toți oamenii îți sunt prieteni; *mudita* sau sentimentul de bunătate față de binele tuturor şi *upekΞa* sau indiferența față de răul altora[292].

4) *Āsana* reprezintă pozițiile. Pata9jali explică pozițiile în tratatul său de Yoga clasică astfel: *sthira-sukham-Asanam* (Poziția stabilă şi agreabilă)[293]. Prin această tehnică începe *de iure* practica Yoga. Poziția trebuie să fie naturală, confortabilă, hieratică şi să poată facilita realizarea meditației, fără să distrugă mobilitatea corpului. Pregătirea pentru meditație se face prin crearea unei stări calme. Se păstrează echilibrul static şi egalitatea spiritului cu el însuşi. Toate eforturile şi oboseala sunt înlăturate. Dacă vom compara tehnica *Asana* cu tehnica *ekAgratA* vom descoperi o interesantă similaritate: fixarea într-un singur punct a minții (*ekAgratA*) şi fixarea într-o singură poziție a trupului (*Asana*)[294]. În tratatul *GherAnda SaMhitA* se află o descriere elocventă a acestei tehnici: Aşezați piciorul drept pe pulpa stângă şi în acelaşi fel piciorul stâng pe pulpa dreaptă; încrucişați mâinile la spate şi apucați călcâiele (mâna dreaptă pe călcâiul drept şi mâna stângă pe călcâiul stâng). Apăsați bărbia de piept şi fixați-vă privirea asupra vârfului nasului"[295]. SwAmI PurNa precizează că există 8400000 de poziții, tot atâtea câte specii se află pe pământ şi oferă câteva exemple: *urdhva hasttAsana* (poziția arborelui); *bilikAsana* (poziția pisicii); *fatingAsana* (poziția fluturelui); *vajrAsana* (poziția lui Adam) şi *savAsana* (poziția decontractată după o săptămînă de exerciții yogine) etc.[296]

5) *PrANAyAma* reprezintă controlul respirației. Este cea mai răspândită dintre tehnicile yogine. Pata9jali precizează semnificația şi importanța acestei etape esențiale, spunând: *tasmin sati svasa-prasvasayor gati-viccedaH prANAyAmaH* (Aceasta fiind îndeplinită,

[292] SurendranAth Dasgupta, *op. cit.*, volumul I, p. 270.
[293] Pata9jali, *Yoga SYtra* II, 46, *op. cit.,* p. 201.
[294] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 71.
[295] *GherAnda SaMhitA* II, 8.
[296] SwAmI PurNa, *Elemente de Yoga*, tradusă din engleză de Cătălin Mihai Gheorghe, Bucureşti, Editura Rao, 1995, p. 29-35.

urmează *prANAyAma,* oprirea procesului de inspirație și expirație)[297]. *PrANa* este suflul vital. Prin Yoga se propune o respirație ritmică în vederea eliminării tensiunilor şi a tot ceea ce distrage atenția omului. Yoginul are intenția de a armoniza cele trei momente ale procesului respiratoriu: inspirația (*puraka*), expirația (*recaka*) şi reținerea aerului (*kumbhaka*). Controlul respirației are o semnificație simbolică: depăşirea dependenței omului de necesități fiziologice şi transcenderea fiziologiei umane. Prin controlul respirației se vizează prelungirea vieții şi obținerea nemuririi. Mircea Eliade evidențiază, cu finețea metodei comparative, afinitățile existente între tehnica yogină a controlului respirației (*prANAyAma*) şi respirația embrionară în daoism numită *t'ai-si,* tehnica *dhikr* din islam, precum şi o metodă similară din isihasmul creştin[298].

6) *PratyahAra* reprezintă retragerea simțurilor. Se blochează orice fel de contact cu exteriorul. Pata϶jali descrie această etapă în *Yoga SYtra: svaviΣayasaMprayoge citta-svarYpanukAra ivendriyanaM pratyahAraH* (Simțurile fără a atinge obiectul, ca şi cum ar imita forma gândirii, constituie *pratyahAra*)[299]. Jean Varenne explică această etapă printr-o imagine plastică: broasca țestoasă care intră în carapacea sa şi se închide acolo. Totodată, indianistul francez susține că tehnica fixării minții într-un singur punct (*ekAgratA*), poate fi interpretată drept o consecință a stăpânirii tehnicii retragerii simțurilor (*pratyahAra*)[300]. Regele Bhoja, un ilustru comentator al tratatului clasic al lui Pata϶jali, remarcă faptul că cele cinci simțuri coboară în ele însele şi nu mai sunt orientate spre înafară, spre obiectele exterioare. Avem de-a face în tehnica *pratyahAra*, după opinia avizată a savantului român Mircea Eliade, cu o retragere dincolo de lume, urmată de o aprofundare în sine[301]. Este vorba de o reintegrare în unitatea-totalitate. Retragerea simțurilor constituie, de fapt, ultima etapă în practica psiho-fiziologică a disciplinei Yoga. De aici se trece la tehnicile mentale, spirituale şi mistice, care sunt în număr de trei, dacă nu luăm în socoteală variantele lor. Deci, ele sunt: *dhAraNA*,

[297] Pata϶jali, *Yoga SYtra* II, 49, *op. cit.,* p. 204.
[298] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 82.
[299] Pata϶jali, *Yoga SYtra* II, 54 şi 55, *op. cit.,* p. 211-212.
[300] Jean Varenne, *op. cit.*, p. 121.
[301] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 83.

dhyAna şi *samAdhi*. Sunt strâns legate între ele şi sunt aşezate într-o linie ascendentă. Cu toate acestea, tehnicile spirituale nu sunt separate de tehnicile psiho-fiziologice precedente. Pata϶jali afirmă şi el legătura dintre ultimele etape ale practicii Yoga prin propoziția sanscrită: *trayam ekatra saMyamaH* (Toate trei sunt una şi merg împreună)[302].

7) *DhAraNA* reprezintă concentrarea minții. Este prima treaptă în adevărata meditație Yoga. Pata϶jali o caracteriza astfel: *deśa-bandhasa cittasya dhAraNA* (Concentrarea este fixarea gândirii într-un singur loc)[303]. Drept consecință, omul îşi păstrează autonomia față de tentațiile lumii exterioare, ca şi ale subconştientului uman. Conştiința este liberă de orice contact cu acțiunile dinafară sau cu cele din interior şi cu orice fel de activitate. Această etapă are drept model tehnicile *ekAgratA* şi *Asana* prezentate anterior. Se poate zice, de asemenea, că tehnica *ekAgratA* nu numai că anunță, dar chiar face parte din tehnica *dhAraNA*, întrucât prin ea se explică felul cum se realizează concentrarea minții. Fixarea minții este precedată, aşa cum am văzut, de fixarea trupului prin poziții (*Asana*).

8) *DhyAna* reprezintă etapa meditației propriu-zise. Pata϶jali explică penultima treaptă a practicii Yoga prin următoarele cuvinte: *tatra pratyayaikatanata dhyAnam* (În care orientarea conținutului mental spre un singur obiect este meditația)[304]. Prin meditație se intră în esența fenomenelor, ca şi a tuturor lucrurilor şi ființelor şi se asimilează realitatea în adevărata ei dimensiune şi valoare. Mircea Eliade numeşte acest proces: „n curent de gândire unificată"[305]. SarvepAlli RAdhAkPΞNan consideră că *dhyAna* semnifică un curent de gânduri, neincomodat de nimeni şi de nimic. Este meditația pură[306]. SurendranAth Dasgupta subliniază continuitatea gândirii în etapa meditației yogine, scriind astfel: „acelaşi gând trebuie să fie repetat constant în minte"[307].

---

302 Pata϶jali, *Yoga SYtra* III, 4, *op. cit.,* p. 220.
303 *Ibidem*, III, 1, p. 217.
304 *Ibidem*, III, 2, p. 218.
305 Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 87.
306 SarvepAlli RAdhAkPΞNan, *Indian Philosophy*, vol. II, Delhi, MotilAl BanArsIdAss, 1930, p. 374.
307 SurendranAth Dasgupta*, op. cit.,* volumul I, p. 272.

9) *SamAdhi* reprezintă enstaza. Pata϶jali, în *Yoga SYtra* încearcă să definească ultima etapă dintre tehnicile Yoga prin textul: *tad evartha-mAtra-nirbhAsam svarYpa-śYnyam iva samAdhiH* (Şi aceasta, reflectând numai subiectul, ca şi cum forma proprie ar lipsi, devine enstaza)[308]. *SamAdhi* este cea mai înaltă treaptă din practica Yoga şi constituie împlinirea tuturor eforturilor unui yogin. Jean Varenne analizează semnificațiile date termenului sanscrit de câțiva indianişti de prestigiu: 1) *position du psychisme* (poziție a psihismului) - Jean Filliozat; 2) *apogée du recueillement* (apogeu al reculegerii) - Paul Masson-Oursel; 3) *concentration parfaite* (concentrare perfectă) - Olivier Lacombe; 4) *enstaze* (enstază) - Mircea Eliade. Indianistul francez apreciază traducerea lui Eliade drept cea mai adecvată, pentru că susține ideea interiorizării, specifică noțiunii sanscrite[309]. Nu este nicidecum o ieşire din ființă, ci mai curând o aprofundare bine sugerată de orientalistul român. Am depăşit deja tehnicile psihofiziologice, prin urmare *samAdhi*, fiind o tehnică pur mistică, n-are nimic de-a face cu psihicul, aşa cum ar indica Jean Filliozat. De asemenea, prima tehnică mentală, concentrarea (*dhAraNA*) a fost depăşită şi ea o dată cu meditația (*dhyAna*) şi cu atât mai mult cu tehnica *samAdhi*. Aşadar, nu poate fi vorba de o concentrare, chiar şi perfectă, cum spunea Olivier Lacombe, de vreme ce se realizează transcenderea planului mental. Mai aproape de sens se găseşte, însă, Paul Mason-Oursel, deşi explicația lui nu cuprinde toate semnificațiile termenului reunite într-un simbol, ca în cazul lui Mircea Eliade. SurendranAth Dagupta, după ce adeseori traduce cuvântul sanscrit *samAdhi* prin „concentrare”, atunci când în teza sa de doctorat analizează practica Yoga, oferă o explicație corectă şi mult mai interesantă: „meditația stabilă în care gânditorul se pierde pe sine în interiorul gândului”[310]. Alte definiții posibile ar fi: „unire”, „absorbire”, „conjuncție” şi „totalitate”. Enstaza nu trebuie confundată cu transa hipnotică, tot astfel cum sacrul cu profanul. Enstaza este, de fapt, o stare

---

[308] Pata϶jali, *Yoga SYtra* III, 3, *op. cit.*, p. 219.

[309] Jean Varenne, *op. cit.,* p. 139.

[310] SurendranAth Dasgupta, *Yoga Philosophy. In Relation to other Systems of Indian Thought*, Delhi, MotiAl BanArsIdAss, 1996, p. 332.

de beatitudine. Ea conține două elemente: a) *saMpraj9Ata* - conştiința şi etapa diferențierii sau a meditației cu sprijin; b) *asaMpraj9Ata* - transconştiința şi etapa nondiferențierii sau meditația fără sprijin. Prima dintre ele are nevoie de ajutorul unui obiect sau al unei idei. Ea are, la rândul său, mai multe etape. Jean Herbert le aşează într-o clasă diferită de meditația cu sprijin, grupându-le astfel: a) *avant agrandissement* (cu creştere) - *savitarka*; b) *sans agrandissement* (fără creştere) - *nirvitarka*; c) *avec point de pression* (cu punct de apăsare) -*alambAna*; d) *sans point de pression* (fără punct de apăsare) - *niralambAna*; e) *avec délibération* (cu deliberare) - *savicara*; f) *sans délibération* (fără deliberare) - *nirvicara*; g) *méditation sur l'esprit* (meditație asupra spiritului) - *asmitA*; h) *méditation sur la pensée* (meditație asupra minții) - *sAnanda*; i) *méditation sur les organs* (meditație asupra organelor de simț) - *sukΞma*; j) *méditation sur les particules subtiles* (meditație asupra particulelor subtile) - *sthula* ş.a.m.d.[311]. SarvepAlli RAdhAkPΞNan susține că starea de *samAdhi* este însoțită de următoarele elemente: a) deliberarea (*vitarka*); b) reflecția (*vicara*); c) beatitudinea (*Ananda*) şi d) sentimentul adevăratei personalități, care este spiritul uman (*asmitA*)[312]. Pentru a pătrunde în starea supremă de *samAdhi*, trebuie să transcendem conştiința spațiului şi a timpului, a condiției umane, ca şi cele cinci simțuri (*tanmAtrA*) şi cele cinci elemente (*mahAbhYtA*). Cele cinci simțuri sunt: 1) cuvântul (*śabda*); 2) contactul (*sparΣa*); 3) forma (*rYpa*); 4) gustul (*rasa*) şi 5) mirosul (*gandha*), în vreme ce elementele sunt: 1) eterul (*AkAśa*); 2) aerul (*vAyu*); 3) focul (*tejas*); 4) apa (*apa*) şi 5) pământul (*pPthivI*)[313].

Scriind despre Yoga ca disciplină, Sergiu Al-George distinge şase părți sau membre. Din păcate, tehnici importante ca: *yama*, *niyama* şi *Asana* lipsesc, iar altele sunt aşezate într-o ordine arbitrară, de pildă: *pratyahAra*, *dhyAna*, *prANAyAma*, *dhAraNA şi samAdhi*. Indianistul

---

[311] Jean Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972, p. 435.

[312] SarvepAlli RAdhAkPΞNan, *op. cit.,* vol. II, p. 380.

[313] *Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme, hindouisme, taoisme, zen*, traducere de Monique Thiollet, Paris, Éditions Robert Laffont, 1989, p. 564.

român adaugă, însă, etapa *tarka*, dar traduce termenul sanscrit prin „ipoteză” şi nu prin „reflecţie”, aşa cum s-ar fi cuvenit[314].

Din nefericire, Mircea Eliade nu insistă asupra nuanţelor ultimei etape din Yoga, aşa cum făcea profesorul şi maestrul său spiritual SurendranAth Dasgupta. Astfel, există nouă stagii: a) stadiul *savitarka*, în care gândirea devine una cu obiectul, numele său şi conceptul; b) stadiul *nirvitarka*, în care gândirea devine una cu obiectul, ce nu mai are semne distincte ca: numele şi conceptul; c) stadiul *savicara*, în care percepem cele cinci simţuri, ce devin una cu mintea; d) stadiul *nirvicara*, în care cele cinci simţuri au devenit una cu mintea şi nu le mai percepem; e) stadiul *AnandanugAta*, care reprezintă fericirea supremă, beatitudinea; f) stadiul *asmitAnugAta*, când sufletul este acelaşi cu mintea; g) stadiul *nirAnanda*, deci mai presus de beatitudine; h) stadiul *nirasmitA*, deci mai presus de identificarea sufletului cu mintea şi i) stadiul *nirodha*, când nu mai există nici o treaptă mentală, iar intelectul se găseşte într-un vid pur[315]. Mircea Eliade interpretează ultima etapă din practica Yoga într-o manieră genială, considerând-o expresie supremă a unuia dintre principiile fundamentale din univers, *coincidentia oppositorum*. Enstaza yogină transcende opoziţiile şi le unifică: totul cu nimicul, viaţa cu moartea şi fiinţa cu nefiinţa.

Cele opt facultăţi sau „mari puteri” (*mahAsiddhi*) ale yoginului sunt: a) *animan* (micşorare), puterea de a deveni la fel de mic precum atomii; b) *laghiman* (uşurinţă), puterea de a deveni la fel de uşor ca lâna şi de a levita; c) *gariman* (greutate), puterea de a deveni mult mai greu, chiar de nemişcat; d) *mahiman* (nemărginire), puterea de a atinge orice obiect care poate fi văzut sau auzit la orice distanţă; e) *prāhāmya* (voinţă irezistibilă), puterea ce-i poate îndeplini yoginului orice dorinţă; f) *prāpti* (supremaţia asupra corpului), puterea de a ajunge la orice lucru, oricât de departe; g) *Iśatva* (stăpânirea elementelor), puterea de a crea şi de a distruge precum zeii şi h) *vaśitva* (satisfacerea dorinţelor), puterea de a îmblânzi animalele salbatice şi de a-şi impune voinţa şi asupra altora[316].

---

[314] Sergiu Al-George, *Filosofia indiană în texte*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1974, p. 227.

[315] SurendranAth Dasgupta, *op. cit.*, p. 337-341.

[316] Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, p. 82-83.

Marie-Madeleine Davy, în *Enciclopedia doctrinelor mistice*[317], arată că cei ce au devenit *jIvanmuktA* (eliberați în viață) nu mai sunt oameni obişnuiți, deoarece pentru ei limitările dispar. Ei devin omniscienți, liberi şi nemuritori. Totodată, dobândesc următoarele capacități odată cu acest statut: darul profeției, posibilitatea de a se mişca precum vântul, invizibilitatea, puterea de a intra în corpul unei alte persoane, posibilitatea de a schimba orice metal în aur, doar cu ajutorul urinei şi, de asemenea, capacitatea de a vedea tot ceea ce există şi de a face să dispară tot.

SamAdhi reprezintă *mokΞa* din hinduism, *nirvANa* din buddhism sau *paradisul* din creştinism şi islam.

Ultima etapă din practica Yoga conferă libertatea. Nu este vorba de depăşirea condiției umane pentru a intra într-o condiție superioară, cea divină, ci pentru mântuire şi dobândirea nemuririi.

Există o opinie interesantă printre specialişti potrivit căreia prima categorie de enstază, cea cu sprijin, este rezervată ființelor supraumane (eroilor, semizeilor şi zeilor). Însă, observăm că se întâlneşte adeseori pericolul de a confunda ultima etapă, enstaza fără suport, cu vidul absolut, cu nimicul şi de aici se alunecă pe panta interpretării greşite a filosofiei indiene ca pesimistă, chiar nihilistă. Ținem să precizăm că nu este nicidecum un gol al conştiinței, ci o absență a tuturor obiectelor şi o intrare în transconştiință.

Yoginul, omul care a ajuns aici, se află într-o situație paradoxală, evidențiată şi de Mircea Eliade: rămâne în viață şi este, deopotrivă, mântuit[32]. El are un trup, dar el este spirit. El trăieşte în timp şi spațiu, însă a cucerit nemurirea şi nemărginirea. El este om şi în acelaşi timp este Dumnezeu. Este muritor şi nemuritor.

Pentru yogin, modelul suprem nu-l reprezintă dobândirea de *siddhi* (puteri supranaturale), un scop egoist urmat de falşii yogini şi de fachiri, ci identitatea cu Dumnezeu. Scopul este a redeveni ceea ce eşti: unul şi acelaşi cu spiritul veşnic, universul şi întregul, pentru că, aşa cum spunea şi unul dintre cei mai iluştri mistici creştini, Meister Johann Eckhart: *Esse*

[317] Marie-Madeleine Davy, *Encyclopédie des mystiques*, vol. III, Paris, Éditions Seghers, 1978, p. 241-242.

[32] Mircea Eliade, *op. cit.,* p. 116.

Deus est[318]. Yoginul respectă principiul *imitatio Dei* şi acţionează în conformitate cu el. Idealul yoginului este de a imita gestul divin, aşa cum interpretează Mircea Eliade[319], de a deveni asemănător unei statui, prin urmare de a corespunde stării perfecte. În ultima etapă, omul ajunge la transcenderea relaţiei dintre subiect şi obiect, dintre cunoaştere şi existenţă, reintră în suprema unitate. El atinge înălţimile metafizice şi, totodată, mistice, care semnifică distrugerea iluziei (a concepţiei că realitatea ar fi mundanul, existenţa în mocirla materialităţii, când, de fapt, ea este sacrul, spiritul). Ţelul este unificarea sublimă cu Dumnezeu. Devoţiunea faţă de Īśvara, Dumnezeu personal, ar fi a doua variantă din punct de vedere axiologic faţă de unirea mistică dintre om şi Brahman.

E) *MīmāMsā*

Şcoala de filosofie MīmāMsā lui Jaimini este foarte importantă pentru filologia indiană, ca şi pentru empirismul filosofic, în interiorul căruia se distinge teoria percepţiei şi a celorlalte simţuri. Jaimini a scris *Karma MīmāMsā Sūtra*.

MīmāMsā se divide în Pūrva MīmāMsā sau „prima cercetare" şi Uttara MīmāMsā sau „a doua cercetare", numită şi Vedānta. Ele se opun dualismului din şcoala filosofică SāMkhya-Yoga, ca şi logicii formale din şcoala filosofică Nyāya-VaiśeΞika. Propun monismul şi speculaţia metafizică, sublimate în mistică.

Dacă MīmāMsā susţine caracterul revelat al textelor vedice şi se fundamentează pe *Veda* şi *BrāhmaNa*, Vedānta respinge caracterul revelat al textelor vedice şi se clădeşte pe filosofia din *UpaniΞad.* Tema principală din opera lui Jaimini o reprezintă ceremoniile sacre şi răsplata care rezultă din îndeplinirea lor. Accentul este pus pe caracterul revelat al textelor vedice, considerate noncreate şi eterne. Pornind de aici, sunetele articulate sunt socotite veşnice şi sacre. Legătura dintre sonor şi sens nu

[318] Johann Eckhart, în Nichifor Crainic, *Curs de mistică germană*, în „Astra", nr. 1, Braşov, 1999, p. 63.

[319] Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, Libraire Orientaliste Paul Geuthner, 1936, p. 76.

se datorează unei convenții, ci naturii interne a cuvântului. Discuția este mutată din sfera filosofiei în aceea a filologiei în MīmāMsā *darśana*.

F) *Vedānta*

Cronologic Vedānta este ultima dintre *darśana* (viziuni), deşi axiologic poate fi prima. Vedānta mai este denumită şi Uttara MīmāMsā, în legătură cu şcoala filosofică Pūrva MīmāMsā a lui Jaimini cu care are aspecte teoretice în comun. Cuvântul sanscrit *vedānta* înseamnă „sfârşitul *Vedelor*”, dar şi „sfârşitul cunoaşterii” în sensul cunoaşterii atotcuprinzătoare şi al împlinirii supreme sau o revărsare dinspre gnoseologie spre ontologie, dinspre „a cunoaşte” spre „a fi”. VedAnta a fost văzută şi ca principiul secret al textelor vedice. Ea se plasează, de fapt, după textele vedice şi încheie un mod tradițional de gândire, deschizând calea spre filosofia buddhistă, fiind la confluența dintre hinduism şi buddhism. Vedānta nu se desprinde irevocabil de *VedA*, cu toate că atacă unele puncte ale filosofiei vedice, cum sunt: sacrificiul, ritualismul şi caracterul revelat al acestor texte. Se bazează, însă, pe înțelepciunea textelor *UpaniΞad*, la fel ca SāMkhya şi buddhismul.

Monier Monier-Williams numeşte egoistă viziunea vedantină în cartea sa *Hinduism*[320]. Unii cercetători au acuzat filosofia şcolii Vedānta de ermetism şi intelectualism şi de exagerarea laturii teoretice în detrimentul practicii. Paul Deussen, însă, în cartea sa *Das System des Vedānta* (Sistemul VedAntei), numeşte cercetările vedantine drept cele mai intime şi rapide, deşi nu ştiințifice, asupra misterelor ființei[321]. Multe personalități ale culturii indiene au adoptat filosofia vedantină şi adeseori filosofia indiană este identificată cu Vedānta, marca cea mai pregnantă a soteriologiei indice. Între filosofii indieni vedantini se găsesc următorii: BādarayaNa, GauΔapada, ŚaΓkara, Rāmanuja, Vallābha, Nimbarka, ŚrīharΞa, Sureśvara, Padmapāda, Mādhava, RāmakPΞNa, Vivekānanda, Aurobindo şi RādhākPΞNan etc. Există mai multe şcoli în interiorul Vedānta *darśana (*viziunii vedantine): KevalAdvaita lui ŚaΓkara, a nondualismului pur, ViśiΞTAdvaita lui Rāmanuja, a teismului şi nondualismului disimulat, Bhedābhedā a lui Nimbarka, a diferențierii şi

[320] Monier Monier-Williams, *Hinduism*, Delhi, MotilAl BanArsIdAss, 1971, p. 28.

[321] Paul Deussen, *Das System des Vedānta*, Berlin, 1881.

nondiferențierii, ŚuddhAdvaita lui Vallābha, a nondualismului clar şi Dvaita lui Mādhava, a dualismului etc. ŚaΓkara (780 - 820 d. Hr.) este un filosof monist şi panteist. Rāmanuja insistă asupra unui monism calificat, ce are la bază trei principii: Dumnezeu ca ViΞNu, sufletele individuale şi lumea lucrurilor materiale. Însă, monismul său este un nondualism disimulat în spatele unui teism preponderent. MAdhava profesa dualismul absolut, pe de-o parte Dumnezeu şi sufletele individuale şi pe de alta lumea materială. Nimbarka a căutat să împace dualismul cu monismul. Distincția dintre Dumnezeu şi suflete, pe de-o parte şi lumea materială, pe de alta, este fundamentală la acest filosof vedantin, la fel ca şi identitatea sufletelor cu Dumnezeu. VallAbha profesa un monism pur, în care KPΞNa era socotit supremul Brahman.

Opera fundamentală pentru filosofia vedantină este *Brāhma Sūtra* sau *Vedānta Sūtra*, atribuită lui BādarayaNa, mentorul acestei *darśana* (viziuni). În ceea ce priveşte datarea acestei creații există două variante: secolul I î. Hr. sau secolul al II-lea î. Hr. Ca şi alți filosofi indieni, BādarayaNa este preocupat de închegarea unei doctrine despre Brahman, cauză materială şi eficientă a tuturor celor existente. Textul este, însă, greoi. Trei teorii principale se desprind de pe urma lecturii lui: 1) *ātman* şi *Brahman* sunt identici; 2) *ātman* şi *Brahman* sunt diferiți şi despărțiți până la eliberare; 3) *ātman* este de esență divină, dar nu identic cu *Brahman*. Olivier Lacombe, în cartea *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne* (Indianitate. Studii istorice şi comparative asupra gândirii indiene) deosebeşte trei viziuni religioase importante legate de suflet: 1) buddhistă - inexistența sufletului, exprimată de Buddha prin predica sa de la Sarnāth, *anātmavāda*; 2) hinduistă - sufletul omului este acelaşi cu Dumnezeu, identitatea *ātman = Brahman* şi 3) creştină - diferența ontologică dintre sufletul uman şi divinitatea supremă[322]. Vidul caracterizează buddhismul, unitatea hinduismul şi dualitatea creştinismul.

Dintre comentariile la textul clasic al lui BādarayaNa, cel mai valoros este al lui ŚaΓkara, intitulat *Brāhma Sūtra BhāΞya*. Exegezele dualiste sunt fidele lucrării lui BādarayaNa. De pildă, filosoful vedantin

[322] Olivier Lacombe, *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Société d'éditions Les Belles Lettres, 1979.

Rāmanuja oferă o interpretare mai apropiată de textul originar decât filosoful advaitin ŚaΓkara, numai că ultimul înnobilează textul prin comentariul său chiar mai reuşit în ansamblu ca obiectul de analizat.

Opera lui ŚaΓkara este formată îndeosebi din comentarii la texte sacre indiene, vedantinul fiind, înainte de toate, un hermeneut. Preocuparea de bază a filosofiei lui ŚaΓkara este aceeaşi cu a şcolii VedAnta şi anume speculația filosofică despre adevărul ultim.

În ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu, există două viziuni în Vedānta, ca transpersonal şi ca personal. ŚaΓkarācārya distinge între modul de a fi, *nirguNa Brahman* (Dumnezeu nedeterminat), transpersonal, fără calități sau atribute şi modul de a se manifesta, *saguNa Brahman* (Dumnezeu determinat), personal, cu atribute ori calități. Primul este Brahman, iar al doilea este Īśvara. Nu sunt două entități de-sine-stătătoare, ci două aspecte ale aceleaşi entități, Brahman. Louis Renou observă că Īśvara se găseşte pe un plan inferior în raport cu realitatea ultimă, transcendentă, cu Brahman, în vreme ce Olivier Lacombe susține că Īśvara este iluzia unei zeități suverane, deşi mai degrabă ar trebui s-o numim nevoia unui zeu suveran. Rudolf Otto, însă, vorbeşte despre împlinirea lui Brahman prin Īśvara şi de Brahman ca superlativ al lui Īśvara[323]. Raportul dintre Brahman şi Īśvara este exprimată analogic de J. C. CaterjI prin relația dintre cărbunele în ardere şi cercul din jurul său[324]. ŚaΓkara distinge între o cunoaştere superioară (*parAvidyA*) şi o cunoaştere inferioară (*aparAvidyA*) de comparat cu cele două tipuri de cunoaştere la filosoful Lucian Blaga: luciferică, respectiv paradisiacă[325]. Potrivit lui ŚaΓkara, cunoaşterea superioară se referă la Brahman, iar cea inferioară la Īśvara. Lumea nu există în sine, singura realitate fiind Brahman, numit „spiritualitate în sine”[326]. Realul este idealul în filosofia lui ŚaΓkarācārya.

---

[323] Mircea Itu, *Cultură şi civilizație indiană*, Bucureşti, Editura Universității din Bucureşti, 2003, p. 69.

[324] J. C. CaterjI, *Filosofia esoterică a Indiei*, Galați, Editura Porto-Franco, 1991, p. 34.

[325] Mircea Itu, *Indianismul lui Blaga*, Braşov, Editura Orientul latin, 1996, p. 25.

[326] Pierre Johanns, *La pensée religieuse de l’Inde*, Paris, Secrétariat de Publications, Facultés Universitaires, 1954, p. 114.

Raportul dintre *Brahman* şi *māyā* la ŚaΓkara se aseamănă cu cel dintre Marele Anonim şi cenzura transcendentă la Lucian Blaga. *Māyā* este o noțiune fundamentală în special în filosofia vedantină şi înseamnă *measuring the Immeasurable* (măsurarea Nemăsurabilului), un discurs despre Brahman, aşa cum susține L. Thomas O'Neil[327]. *Māyā* are mai multe semnificații, între care: capacitatea unor zei de a îmbrăca diverse forme, natura lucrurilor, iluzie, truc, magie, relativ, energie creatoare, ignoranță şi aspectul feminin, dinamic etc. Odată cu traducerea lui William Dwight Whitney a lucrării *Atharva Veda SaMhitā* s-a impus sensul de „iluzie", care a fost, totuşi, absolutizat. În ceea ce priveşte *māyāvāda* (doctrina despre *māyā*), se disting două direcții fundamentale: a) pozitivă - *māyā* ca *śakti* a lui Īśvara, energie creatoare a lui Dumnezeu personal şi drum de la Dumnezeu spre lume, amintind de expresia „dor nemărginit" din capodopera *Scrisoarea I* a lui Mihai Eminescu şi b) negativă - *māyā* ca *avidyā*, ignoranță, drum de la lume spre Dumnezeu, obstacol în calea cunoaşterii omului, având afinitate cu „cenzura transcendentă" din filosofia lui Lucian Blaga[328]. Dumnezeu la ŚaΓkara are mai multe trăsături ca: omniprezență (infinit în raport cu spațiul), eternitate (infinit în raport cu timpul), substanță universală, realitate perpetuă, entitate fără repaos şi libertate față de orice relații adevărate cu relativul[329]. Cu toate acestea, în cele din urmă Brahman este adevărul absolut, nu are formă (*nirakAra*), restul fiind o iluzie a complexului de nume şi forme (*nAmarYpa*).

Scopul vieții omului este eliberarea (*mokΞa*). ŚaΓkara arată că drumul spre eliberare are următoarele poteci: a) *śama* sau controlul minții; b) *dama* sau controlul simțurilor şi acțiunilor umane; c) *uparama* sau respectul îndatoririlor morale; d) *titikΞā* sau îndurarea suferinței;

[327] L. Thomas O'Neil, *Māyā in ŚaΓkara. Measuring the Immeasurable*, New Delhi, MotilAl BanArsIdAss, 1980, p. 140.

[328] Mircea Itu, *op. cit.*, p. 39.

[329] Olivier Lacombe, *L'absolu selon le VedAnta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de SaΓkara et RAmanuja*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1966, p. 158.

e) *śraddhā* sau credința în maestru şi în textul sacru şi f) *samādhāna* sau unidirecționarea conştiinței[330].

Potrivit lui ŚaΓkarācārya (maestrul ŚaΓkara) există trei tipuri de realități: *prātibhāsika* sau empirică, *vyāvahārika* sau fenomenală şi *paramārtika* sau absolută (realitatea ultimă, Dumnezeu). Şcoala filosofică Advaita a lui ŚaΓkara are ca deviză propoziția sanscrită *eka evam advityam* (Există doar unul, nondualul), dualismul fiind, de fapt, incapacitatea omului de a revela divinul în sufletul său şi proiectarea acestei neputințe în afară, într-o putere exterioară şi necunoscută.

4) *Hinduismul epopeic*

Hinduismul epopeic este o altă diviziune importantă a religiei hindu. El se bazează pe cele două epopei clasice indiene *RAmAyaNa* şi *MahAbhArata*. De asemenea, în religia epopeilor accentul este pus pe devoțional şi pe mesajul din poemul *Bhagavad GItA* (Cântecul preaînțeleptului), ca parte integrantă a epopeii *MahAbhArata*. Mesajul este centrat în jurul conceptului *phalatPΞNavairAjya* (renunțarea la setea fructului), adică al făptuirii cu un scop spiritual şi fără a se aştepta o răsplată sau fără a se viza obținerea vreunui profit, beneficiu ori satisfacerea vreunui interes personal material. Este încurajată făptuirea în spirit dezinteresat şi devotamentul (*bhakti*) față de divinitate.

Cele două epopei indiene au fost compuse între 500 - 50 î. Hr. Scrisă de poetul clasic VAlmIki, *RAmAyaNa* (Calea lui RAma) este povestea vieții lui RAma, a iubirii sale nepieritoare pentru soția lui, SItA. În hinduism, RAma devine model exemplar, la fel ca şi soția lui. În epopee se îmbină mitul cu istoria, realul cu fantasticul. Din punct de vedere etic, epopeea prezintă un model de viață şi calități umane demne de urmat pentru credincioşii hinduşi. Accentul este pus pe virtuțile întrupate de eroul național RAma. Epopeea *MahAbhArata* (Marea Indie), scrisă de VyAsa, are un caracter preponderent didactic. Scopul este educarea în spiritul hinduismului. Tinerii din casta *kΞAtriyA* (războinicilor) erau instruiți pentru cunoaşterea şi respectarea valorilor religiei hindu. Intenția era de a-i motiva în luptă şi a le indica sensul vieții lor. *Bhagavad GItA* (Cântecul preaînțeleptului) reprezintă pentru

---

[330] ŚaΓkara, *Tattvabodha*, tradusă din sanscrită de Ovidiu Cristian Nedu, în *Advaita VedAnta*, Editura Herald, Bucureşti, 2002, p. 142.

hinduism ceea ce înseamnă *Cântarea cântărilor* pentru creştinism şi iudaism. Subiectul principal al poemului se referă la căile de eliberare, înfăţişate din perspectiva mai multor tipuri de Yoga: a faptei, a cunoaşterii, a renunţării, a concentrării, a înţelegerii şi a spiritului suprem etc. Dialogul dintre Arjuna şi KPΞNa, *avatAra* al zeului suprem ViΞNu, se axează pe două subiecte importante: cunoaşterea lui Dumnezeu şi imitarea modelelor divine.

5) *Hinduismul contemporan*

Hinduismul contemporan cunoaşte mai multe diviziuni: a) neobrahmanism; b) vişnuism; c) śivaism; d) śaktism şi e) mişcarea BrahmA SamAj.

Sectele *vişnuiste* cântă iubirea pentru ViΞNu şi KPΞNa. Caitanya, scriitor bengalez, pune accentul pe latura emoţională în vişnuism, socotind iubirea arzătoare, la fel şi exaltarea mistică a lui KPΞNa. RAmAnanda creează o doctrină umanitară a adorării lui ViΞNu şi RAma.

Adoratorii lui Śiva alcătuiesc secta numită *śivaism*. Adorarea este mai ales sub forma de *Śiva liΓgam* (simbolul falusului).

Śaktismul reprezintă adorarea energiei feminine *śakti* a lui Śiva. Există două secte śaktiste: *VAma mArga* (calea de stânga) şi *DakΞiNa mArga* (calea de dreapta).

Mişcarea BrahmA SamAj are mai mulţi adepţi şi o pondere importantă în hinduismul contemporan. RAm Mohan Roy, nemulţumit de formalismul religios, a studiat buddhismul, hinduismul şi creştinismul. În urma lecturilor sale, a afirmat că există un singur Dumnezeu în toate religiile. El a înfiinţat mişcarea în secolul al XIX-lea cu intenţia de a curăţa brahmanismul de ritualism. De asemenea, a propus studierea *Evangheliilor* şi a textelor *UpaniΞad*. Alt membru ilustru al mişcării a fost DebendranAth Tagore, tatăl poetului. Keśab Candra Sen a vrut să întemeieze o religie universală. Totodată, el a propagat creştinismul.

În ceea ce priveşte *neobrahmanismul*, acesta e susţinut de mari personalităţi contemporane ale Indiei. A) *ŚrI RAmakPΞNa ParamahaMsa*, pe numele lui GadadhAr CaterjI (1834 - 1886), a trăit opt ani în pădure, practicând asceza şi Yoga şi citind filosofie VedAnta. În religie s-a pronunţat pentru calea *bhakti* (a devoţiunii). A fost convins că năzuinţa spre unirea cu divinitatea şi comuniunea nemijlocită cu

Dumnezeu reprezintă esențialul în majoritatea religiilor lumii. S-a inițiat în islam şi creştinism. A mărturisit că l-a văzut pe Iisus cu ochii. Dumnezeu nu s-a întrupat doar în Iisus, ci şi în Buddha şi KPΞNa şi în orice om ales şi pios. B) *SwAmI VivekAnanda* se numea NarendranAth Datta (1862 - 1902). A fost discipolul lui ŚrI RAmakPΞNa. Avea instrucție universitară. A preferat şi el şcoala de filosofie VedAnta. Avea credința că sufletele individuale sunt una cu ființa divină. A subliniat adesea unirea cu Dumnezeu, dar nu numai prin meditație şi cunoaştere, ci şi prin fapte bune, prin ajutorarea săracilor. Biografia lui SwAmI VivekAnanda a fost scrisă de Romain Rolland. C) *Aurobindo Ghose* (1872 - 1950), a fost întemeietorul centrului spritual de la Auroville, lângă Pondicherry. A căutat să creeze o îmbinare între naționalism, hinduism şi mistică. A pus accentul pe interpretarea mistică a textelor vedice. D) *RabindranAth Tagore* (1861 - 1941) a insistat asupra iubirii de Dumnezeu şi devoțiunii. În loc de asceză, el a recomandat bucuria. Poeziile lui a fost închinate iubirii, vieții şi fericirii. Potrivit lui Tagore, profeții sunt întruparea lui Dumnezeu, dar Iisus nu e singurul. E) *MahAtma GAΓdhI* (Mohamdas Karamcand GAΓdhI) a trăit între 1869 - 1948. A evidențiat sfințenia *Vedelor* şi *Upanişadelor*, *Bibliei* şi *Coranului*. A condus mişcarea de eliberare națională indiană de sub dominația imperiului britanic. A impus două concepte jain fundamentale: *ahiMsA* (nonviolența) şi *satyagraha* (căutarea adevărului). F) *SarvepAlli RAdhAkPΞNan* (1888 - 1975) a fost preşedintele Indiei din 1962 în 1967. Cultural şi politic a stabilit punți de legătură între Orient şi Occident. A fost preocupat de ceea ce au comun religiile. A scos în evidență primatul experienței personale a unirii cu Dumnezeu, cu realitatea absolută. Conform cu istoricul filosofiei indiene S. RAdhAkPΞNan, nici o religie nu are dreptul să pretindă că deține adevărul absolut. Totodată, el a subliniat relativismul dogmelor. G) *Ośo RAjnIś* a întemeiat o mişcare la Pune şi a devenit faimos în Orient prin cărțile sale şi mai ales prin modelul de viață ilustrat de secta ce a condus-o.

Hinduismul este religia majoritară în India. În afara ei, există, însă şi alte religii ca: islamul, buddhismul, jainismul, sikhismul, creştinismul, iudaismul şi zoroastrismul. Creştinismul a pătruns în India din secolul I d. Hr., propovăduit de Sfântul Apostol Toma. Islamul a intrat în India în secolul al VII- lea d. Hr.

Sikhismul

A) *Istoria* arată că religia sikh a luat naştere în Nord-Vestul Indiei, în PuϑjAb. Este răspândită astăzi în India, Pakistan şi în diaspora indiană, în special în Marea Britanie, SUA şi Canada.

B) *Izvorul* sikhismului este *Adi Granth* (Cartea dintâi) sau *Granth Sahib* (Cartea stăpânului), care este o colecție de imnuri şi rugăciuni.

C) *Cosmogonia* se referă la crearea lumii de către Dumnezeu creator. Dumnezeu are existență reală, a creat lumea care este *mAyA* (iluzie), dar nu are înfățişare.

D) *Doctrina religioasă* în sikhism este monoteismul. Religia sikh se remarcă prin adoptarea monoteismului islamic şi respingerea sistemului castelor. E o combinație între hinduism şi islam. Cuvântul *sikh* înseamnă „discipol".

E) *Pantheonul zeilor* are un singur zeu. *Dumnezeu* nu e un cuvânt abstract, ci o realitate. El este adevărul, existența fără formă, absolutul, eternul şi infinitul. Se descoperă prin creație şi har celor ce-l caută prin rugăciune. Dumnezeu e drept, iubitor şi corect. El e adorat prin iubire şi sfințenie. KAbir neagă autoritatea *Vedelor* şi a *Coranului* şi admite existența unui singur Dumnezeu: *AllAh-RAma*. NAnak spunea că ființa divină e unică şi ea se numeşte *Hari*.

F) Există mai multe personalități în sikhism ridicate la rang de semizei. Ei sunt numiți *guru* (învățați) şi sunt în număr de zece. Între aceştia se află: KAbir, NAnak, Govind SiΓgh şi Caitanya. Ei sunt intermediari între Dumnezeu şi oameni.

G) *Cultul* are în centru rugăciunea. Idolatria este respinsă. La fel - sacrificiile şi ascetismul. Se recomandă meditația, iubirea de Dumnezeu şi buna purtare morală. Guru Govind SiΓgh a cerut respectarea celor cinci K: 1) *keś* (pletele netăiate şi barba nerasă); 2) *kaΓgha* (pieptenele purtat în părul prins în coc); 3) *kara* (brățara de oțel); 4) *kaccha* (pantalonii scurți pe dedesubt) şi 5) *kirpan* (pumnalul). Templul cel mai renumit este *SonA mandir* (Templul de aur) de la AmPtsAr.

Jainismul

A) *Istoria* precizează că jainismul este o religie născută pe teritoriul Indiei. Se plasează ideologic între hinduism şi buddhism, o dovadă fiind şi scopul ei, mântuirea, văzută ca eliberare, fie ca *mokΞa* (în hinduism)

sau ca *nirvāNa* (în buddhism). Astăzi se găsesc 15000000 de credincioşi jain în lume.

B) *Izvoarele* religiei jain sunt în special textele *AΓga* şi *UpaΓga*.

C) *Cosmogonia* în jainism are propria variantă. Elaborată de MahAvIra, cosmogonia este foarte interesantă. Natura se organizează spontan şi inconştient pentru a sluji sufletul. Universul, deşi etern şi fără început, există pentru ca sufletul să se poată elibera. Dar această eliberare presupune ieşirea din cosmosul imaginat sub forma unui om în picioare, cu brațele îndoite şi pumnii pe genunchi. Acest macrantrop este alcătuit din trei lumi: inferioară (membrele inferioare), o lume mediană (regiunea brâului) şi lumea superioară (capul şi pieptul). Lumea de jos cuprinde şapte pământuri suprapuse. Zonele superioare ale primului pământ sunt locuite de optsprezece categorii de divinități. Lumea mediană corespunde celei descrise în cosmologiile buddhistă şi hindusă. Lumea superioară se împarte în cinci zone suprapuse, fiecare zonă având paradisul său. Cât despre a cincea zonă, culmea universului, ea aparține sufletelor eliberaților. De aici rezultă că eliberatul nu transcende cosmosul, ci doar etajele sale.

D) *Doctrina religioasă* jain combină politeismul cu panteismul. La baza filosofiei jain stă panvitalismul. Dintre ideile fundamentale ale religiei jain se pot reține următoarele: doctrina despre *karma* (acțiune) ca lege universală, inexistența unui zeu suprem ca şi în buddhism, pluralitatea sufletelor, relativitatea, ambiguitatea realului, *ahiMsā* (a nu face rău altuia) şi *satyagraha* (casa adevărului) etc. Esențială în jainism este însemnătatea acordată vieții. Principiul vieții se regăseşte pretutindeni şi el trebuie respectat cu strictețe, chiar şi în cazul unor forme de viață foarte mici şi aparent neimportante. Dintre doctrinele jain se remarcă în special următoarele: 1) *ahiMsā* (nonviolența); 2) *satya* (adevărul); 3) *asteya* (a nu fura); 4) *brahmacArya* (celibatul); 5) *karma* (acțiunea); 6) *dravyA* (substanțele); 7) *jIvAtmA* (sufletele vii) şi 8) *aparigraha* (nonataşamentul). Acțiunea (*karma*) nu se percepe, ci se deduce din fapte. Aceasta este cauza primă. Toate fenomenele şi schimbările sunt efectele ei. Potrivit jainismului există şase *dravyA* (substanțe): materia (*pudgala*), mişcarea (*dharma*), nemişcarea (*adharma*), timpul (*kAla*), spațiul (*AkAśa*) şi sufletul (*jIva*). Acestea sunt substanțele fundamentale. Este foarte interesant că *dravya* înseamnă „curgere”, jainismul, ca şi buddhismul, punând accentul pe devenire şi transformare.

E) *Pantheonul zeilor* este sărac. Există zei preluați din buddhism. Nu se regăseşte credința în Dumnezeu personal, dar jainiştii nu sunt atei. Ei cred în ființe superioare, cum sunt cei 24 învățati (*tirthaMkArA*). Aceştia sunt mari spirite jain ce propagă ordinea sacră a religiei. Ultimul dintre ei este profetul Mahāvīra.

F) *Profetul* jainismului, Mahāvīra (marele erou), s-a născut la VaiśAli, a avut o fiică şi a trăit în vremea lui Buddha (între anii 549 - 477 î. Hr.) şi totuşi cei doi nu s-au întâlnit niciodată. Amândoi aparțin castei războinicilor (*kΞātriyA),* pe care o depăşesc devenind lideri spirituali. Pe de altă parte, nu ca profeți ai unor religii noi, ci din convingere, ambii atacă ritualismul şi sacrificiul vedic, filosofia brahmanică (teza nonsubstanțialității), ca şi caracterul revelat al textelor vedice. La naştere Mahāvīra se numea Vardhamāna (cel îmbelşugat). La vârsta de 30 de ani, ca şi tânărul Buddha, el renunță la viața lumească şi se dedică timp de 13 ani tehnicilor ascetice şi meditative. A renunțat la îmbrăcăminte, iar, în ultima parte a vieții, a renunțat şi la mâncare. În cele din urmă va deveni un *jīna* (învingător), termenul fiind baza denumirii viitoarei religii.

G) *Cultul* are la bază conduita unui credincios jain. Aceasta presupune respectarea strică a trei principii: a) dreapta credință (*samyak darśana*), b) dreapta cunoaştere (*samyak jϑAna*) şi c) dreapta purtare (*samyak caritra*). Prin respectarea lor se atinge *nirvANa*. Dreapta credință, dreapta cunoaştere şi dreapta purtare sunt cele trei giuvaere ale jainismului. Dreapta credință se referă la faptul că profetul jain a descoperit calea ce duce la adevăr. Dreapta cunoaştere se fundamentează pe separația între două tipuri de cunoaştere: indirectă sau rațională şi directă sau intuitivă. Dreapta purtare se clădeşte pe ideea de *karma* (acțiune). Viața e o continuă suferință. În jainism se propun cinci comandamente morale: abținerea de la omorârea oricărei ființe, de la minciună, de la furt, castitatea şi nonataşamentul de bunurile materiale. Învățații jain au adoptat conduita ascetică şi sunt înzestrați cu merite deosebite şi cunoaştere superioară. Credincioşii jain se împart în două secte: a) *Śvetambāra*, cei îmbrăcați în alb şi b) *Digambāra*, cei înveşmântați în aer, goi. Religia jain se impune prin respectul acordat vieții, care cere un regim alimentar strict vegetarian, o îmbrăcăminte şi o încălțăminte fără piele, uneori chiar acoperirea gurii pentru a nu înghiți

vreo insectă. Cele mai importante lăcaşuri de cult jainiste sunt templele indiene de la Mount Abu şi PAlitana.

H) *Ritul funerar* se caracterizează prin incinerarea cadavrelor.

I) *Sufletul* (*jIva*) şi nonsufletul (*ajIva*) fac parte dintre principiile (*tattvA*) fundamentale în jainism. Sufletul este singura substanță conştientă. Nonsufletul este alcătuit din celelalte cinci substanțe. Cea mai importantă combinație dintre suflet şi materie este trupul uman. Acesta se găseşte în continuă transformare. În jainism, ca în majoritatea religiilor Indiei, există credința în transmigrarea sulfetului şi în reîncarnare. Separarea sufletului de orice condiționare karmică duce la eliberare (*mokΞa*).

Dintre credincioşii jain s-a remarcat în primul rând Mahātma GāΓdhī, socotit Bāpujī (tatăl națiunii indiene).

Buddhismul

A) *Istoria* evidențiază că buddhismul a apărut în India şi a devenit apoi o religie panasiatică, precum şi una dintre marile religii ale lumii.

Dezvoltarea istorică a buddhismului poate fi divizată în patru etape majore[331]:

1) de la mijlocul secolului al VI-lea î. Hr. până la mijlocul secolului al V-lea î. Hr. se întinde perioada *buddhismului timpuriu*, în care învățăturile au fost expuse de Buddha şi răspândite de discipolii săi;

2) de la mijlocul secolului al IV-lea î. Hr. până în secolul I d. Hr. se produce divizarea în *şcoli filosofice*;

3) între secolul I d. Hr. şi secolul al VII-lea d.Hr. a avut loc răspândirea şcolii *Mahāyāna* (Calea cea mare) şi a celor două curente care derivă din ea: *MAdhyamika* şi *Yogācāra*. *Apogeul buddhismului* a fost atins între secolele al IV-lea d. Hr. şi al VII-lea d. Hr. în timpul perioadei de înflorire pe care a cunoscut-o India până la sfârşitul domniei lui *Harşa* (606 - 647 d. Hr.);

4) după secolul al VII-lea d. Hr. buddhismul *Mahāyāna* începe să-şi piardă din vitalitate în avantajul *buddhismului tantric tibetan*

---

[331] *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion. Buddhism. Taoism. Zen. Hinduism. A Complete Survey of the Teachers, Traditions and Literature of Asian Wisdom*, Boston, ŚambAla Publishing-House, 1994, p. 51.

(*Vajrayāna*). *Vajrayāna* (Calea de diamant), este o şcoală cunoscută şi sub numele de *Mantrayāna* (Calea sunetelor sacre). Ea reprezintă buddhismul ezoteric sau buddhismul tantric.

Astăzi buddhismul *Hīnayāna* (Calea cea mică), denumit şi *Theravāda*, se întâlneşte în India, Ceylon (ŚrI LaΓkA), Thailanda, Burma şi Cambodgia; buddhismul *Mahāyāna* (denumit şi *theravādin*) se găseşte în India, China, Japonia, Vietnam şi Coreea de Sud, în timp ce buddhismul *Vajrayāna* este găsit în India, Tibet, Mongolia şi Japonia[332].

B) *Izvoarele* se împart în trei mari categorii: 1) *Dhamma*, cuprinzând scrierile cu caracter dogmatic; 2) *Vinaya*, compuse din scrierile despre viaţa monahală şi 3) *Abhidhamma*, alcătuite din scrierile metafizice. O altă diviziune găseşte operele buddhiste clasificate în două categorii : a) *s Ytra*, scrierile ce conţin învăţăturile şi cuvintele rostite de Buddha şi b) *śAstra*, scrierile cu alţi autori şi cu un caracter sistematic. O altă împărţire se referă la trei secţiuni distincte: a) *Vinaya PiTaka* (Coşul disciplinei), ce cuprinde codul regulilor după care călugării şi călugăriţele trebuie să trăiască; b) *SYtta PiTaka* (Coşul învăţăturilor) sau colecţia discursurilor lungi, mijlocii şi scurte ale lui Buddha, precum şi alte discursuri instructive şi c) *Abhidhamma PiTaka* (Coşul învăţăturilor superioare).

C) *Cosmogonia* nu este fundamentală în buddhism. Există credinţa că universul este etern şi noncreat. Accentul trece de la creaţie pe evoluţie.

D) *Dotrinele religioase* ale buddismului sunt panteismul şi politeismul atenuat. Religia buddhistă este o religie a naturii şi o religie cosmică. Buddhismul poate fi privit ca o revoltă împotriva hinduismului, de pildă a ritualismului şi a sacrificiului vedic, a sistemului castelor, dar şi a monismului idealist upanişadic. De asemenea, poate fi privit ca o religie reformatoare sau ca o reconsiderare a hinduismului. Dar nu în aceste aspecte stă fundamentul buddhismului, ci în mesajul profetului său, sumarizat în compasiunea faţă de toate fiinţele în suferinţă şi în căutarea căilor de abolire a acesteia.

E) *Pantheonul zeilor* nu este bogat. Figurile centrale în religia buddhistă sunt: *Buddha*, profetul, văzut şi ca zeu; *Maitreya*, viitorul Buddha, salvatorul; *Avalokiteśvara*, care ţine universul în palmele sale;

---

[332] Jean Delumeau, *Religiile lumii*, tradusă din franceză de Constantin Lucian, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 428.

Amitābha, imaginea mistică a lui Buddha; *Kubera*, zeul bonom al bucuriei şi *Mañjuśrī*, care personifică înţelepciunea şi este protectorul erudiţiei.

F) *Profetul* este Buddha. El se naşte la Kapilavastu în 558 î. Hr. sau 567 î. Hr., ca fiu al regelui Śuddhodana şi al reginei Māyā. Aceasta moare la şapte zile după naşterea copilului. Tânărul se căsătoreşte la 16 ani cu două prinţese Gopa şi Yaśodhara, ultima dăruindu-i un fiu, pe Rāhula. La 29 de ani, prinţul Siddhārtha renunţă la plăcerile şi durerile lumeşti şi porneşte un itinerariu spiritual, încununat cu atingerea iluminării în 523 î. Hr. sau 532 î. Hr. Va înţelege că sensul vieţii sale este de a-i elibera pe oameni de suferinţă şi va trăi întru acest ideal. Va muri în urma unei indigestii provocate fie de ciuperci, fie de carne, cum relatează sursele, în apropierea oraşului Kuśinagara. Va intra în eternitate, în *mahāpārinirvāNa*, la 478 î. Hr. sau 487 î. Hr., trupul lui găsindu-se astăzi la Lumbinī, tot în Nepal unde s-a născut. A primit numele Tathagata, care-l desemnează pe cel ce a obţinut adevărul ultim.

Legenda spune despre naşterea lui Buddha că a fost miraculoasă, ca şi gestaţia. Într-o grădină a palatului, regina s-a sprijinit de creanga unui arbore, acesta aplecându-se pentru a-i oferi sprijinul. Ea îl naşte pe băiat prin coapsa dreaptă. Anumite versiuni arată că la naştere Buddha apare sub forma unui elefant sau a unui copil care avea deja şase luni. Băiatul păşeşte pe flori de lotus. Numele său, Siddhārtha, semnifică „acela care şi-a atins scopul”. De atunci de când va obţine iluminarea la Bodha Gayā se va numi Buddha, adică „iluminatul”. Un PΞ*i* (înţelept) coboară din munţi pentru a-l vedea pe băiatul căruia i se prezice că va deveni suveranul universal, dar înţeleptul îşi deplânge soarta că nu va trăi ca să-i urmeze învăţătura viitorului profet.

Tatăl îl creşte pe tânărul Siddhārtha ca viitor moştenitor regal, dar într-o bună zi acesta ajunge să cunoască sărăcia, bătrâneţea, boala şi moartea la porţile palatului, la prima ieşire a sa dincolo de ziduri. Atunci decide să renunţe la viaţa lumească şi împreună cu CaNΔaka merge în pădure, alegând calea sihăstriei. La pătrunderea în pădure, se leapădă de toţi zeii ce-l acompaniaseră şi de hainele sale de prinţ. Itinerariul lui Siddhārtha Gautama include Vaiśāli, unde îşi însuşeşte doctrina filosofiei SāMkhya de la brahminul Ārada Kalama. După aceea, ajunge la RājagPha, unde trăieşte mai mulţi ani şi este discipolul lui Udraka

RAmaputra, de la care deprinde tehnicile yogine, după ce a refuzat oferta regelui BiMbisāra de a primi o jumătate din regat de la el.

Timp de şase ani Gautama va practica Yoga în formele cele mai severe şi va primi numele de Śakyamuni (ascet printre asceţi). În cele din urmă va condamna folosirea puterilor miraculoase (*siddhi)* în folos propriu, ca şi practicile de mortificare a trupului. Va opta pentru calea de mijloc. La rădăcina unui copac sfânt se va cufunda în meditaţie la Bodha Gayā. În mitologia buddhistă, lupta cu demonul Mārā este un episod semnificativ şi reprezintă confruntarea dintre bine şi rău, încheiată cu triumful binelui. Spre deosebire de înfrângerea lui VPtra, cu un sens profund cosmologic, cea a lui Mārā are o însemnată funcţie soteriologică.

După iluminare, Buddha va ţine la Sarnāth, în apropiere de Benares, prima sa predică celor cinci fideli discipoli. Le va vorbi despre cele patru adevăruri nobile şi va pune în mişcare *dharma cakra* (roata legii).

Singura schismă în buddhism a fost provocată de vărul lui Buddha, Devadatta. Acesta era socotit un maniac al disciplinei. Astfel, voia să înăsprească regulile, introducând, între altele, şi vegetarianismul strict. Lucru grav, însă, a plănuit să ia locul lui Buddha şi a atentat de câteva ori la viaţa Maestrului. Toate încercările sale au eşuat.

Buddhismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară profet, nici trimisul lui Dumnezeu şi respinge ideea existenţei unei substanţe universale, a unei fiinţe supreme, a unui Dumnezeu. Totuşi, se ajunge ca Buddha să fie investit, chiar indirect, cu acest statut, deşi el este considerat o călăuză, un maestru spiritual. Ca şi lui Iisus şi Mahomed, lui Buddha nu i se poate nega istoricitatea. A trăit ca om. Legendele buddhiste, însă, îl investesc cu alte puteri şi-l prezintă ca simbol ori ca erou mitic. Astfel, mitul nativităţii afirmă că Buddha abia născut transcende cosmosul, anulează spaţiul şi timpul. El devine cel mai înalt şi cel mai bătrân din lume. Un alt mit celebru buddhist este al celor şapte paşi ai lui Buddha.

Ca şi în cazul lui Iisus, mesajul lui Buddha a fost transmis oral, iar religia s-a format după dispariţia lumească a profetului, odată cu reuniunea consiliului de 500 de *arhat* (merituoşi) de la RājagPha, când s-a creat SaMgha (comunitatea buddhistă).

G) Din punctul de vedere al *şcolilor filosofice*, buddhismul poate fi subîmpărţit în următoarele: 1) *Theravāda* (Calea celor bătrâni), care

susținea ideea că sufletul nu există, ci doar nişte impulsuri scurte de energie aflate la baza universului (ființe, lucruri şi entități); 2) *Sarvāstivāda* (Doctrina că toate sunt reale) sau doctrina realismului buddhist; 3) *MAdhyamika* (Calea de mijloc), care introduce şi ideea vidului (*śYnyatā*), caracteristic tuturor fenomenelor şi 4) *VijñAnavāda* (Doctrina cunoaşterii), ce se remarcă prin accentul pus pe conştiință şi prin caracterul ei idealist.

O altă diviziune separă între două mari şcoli ale filosofiei buddhiste, *Mahāyāna* (Calea mare) şi *Hināyāna* (Calea mică). Dacă prima se orientează mai degrabă spre religie, este mai accesibilă publicului larg şi-l vede pe Buddha ca zeu, a doua este mai mult filosofică, rezervată unui public restrâns şi-l vede pe Buddha ca om. Mahāyāna aparține geografic nordului şi are o arie largă de răspândire, fiind în dialog şi cu lamaismul, iar Hināyāna sudului, într-o zonă mai mică, în special în Śrī LaΓkā, fiind o formă de buddhism denumită şi Therāvāda. În secolul al şaselea a apărut cea de-a treia orientare denumită *VajrayAna* (Calea de diamant) - buddhismul tantric sau ezoteric. Aceasta se caracterizează prin incantații, simboluri, ritualuri complexe, dobândirea de puteri magice în drumul spre eliberare, dezvoltarea tehnicilor psihofizice şi printr-un sistem ezoteric de transmitere de la maestru la discipol[333].

Nāgārjuna este cel mai important filosof buddhist, în vreme ce Dignāga şi Dharmakīrti sunt autorii unor tratate de bază pentru filosofia buddhistă. Aśoka a fost împăratul care a avut o mare contribuție la răspândirea buddhismului, Ānanda era discipolul preferat al lui Buddha şi Mahākāśyapa - cel ce a înființat conciliul buddhist. În ceea ce-l priveşte pe Nāgārjuna, el exprimă trei idei esențiale pentru filosofia buddhistă în tratatul său intitulat *MūlamAdhyamakakārikā* (Comentariu despre originea căii de mijloc): 1) vidul universal (*sarvaM śūnyam*, expresie ce aminteşte de ceea ce proclamase Buddha: *sarvaM duHkhaM, sarvam anityam* - totul este durere, totul este efemer); 2) echivalența dintre *saMsāra* şi *nirvāNa*, relativ şi absolut, efemer şi peren; 3) calea de miloc (*mAdhyamika*). *Tratatul despre calea de mijloc* se desfăşoară pe douăzeci şi şapte de capitole, de lungimi inegale, totalizând 448 de strofe sau 450, dacă socotim şi cele două versete de omagiu. *Tratatul* este o lectură aridă,

[333] Jean Delumeau, *op. cit.*, p.428.

dar totuşi profundă şi nu lipsită de dificultate, după cum afirmă Mircea Eliade[334]. Nāgārjuna n-a adus în buddhismul Mahāyāna o poziție filosofică nouă, ci o metodă critică. De asemenea, el s-a luptat să redea minții umane starea ei nativă de *praj9Aparamita* (înțelepciunea), adică mintea liberă de orice informații conceptuale dualiste. În ceea ce priveşte contribuția lui Nāgārjuna la logica buddhistă un argument solid este celebra lui tetralemă: 1) totul este real; 2) totul este ireal; 3) totul este atât real, cât şi ireal şi 4) totul nu este nici real, nici ireal. Afirmarea originii dependente, a doctrinei vacuității, prezentarea celor două tipuri de adevăr (relativ şi absolut) constituie veritabile asertiuni filosofice buddhiste şi nu respingeri ale altor teorii. Nu este vorba la Nāgārjuna de o simplă dialectică mecanică lipsită de finalitate. Filosoful pune la îndoială modalități de gândire obişnuite. El nu reduce totul la neant, ci trasează calea menită să conducă la iluminare. Dacă Buddha indica religios calea, Nāgārjuna a exprimat-o filosofic.

H) *Hermeneutica* buddhismului dezvăluie mai multe greşeli de interpretare. În mod fals buddismul este socotit o religie fără Dumnezeu, întrucât *nihil sine Deo* (nimic fără Dumnezeu), iar adeseori credincioşii i se roagă lui Buddha ca lui Dumnezeu. Pe de altă parte s-a pus accentul eronat pe ideea că buddhismul ar fi o religie şi nu o filosofie sau o filosofie şi nu o religie. În India separația între cele două discipline nu se produce ca în Occident, ci ele se întrepătrund şi devin una. Dintre erorile de interpretare în ceea ce priveşte buddhismul, enumerăm următoarele: 1) *Buddhismul ar fi o religie şi nu o filosofie sau invers*. Contraargument: în Orient nu se face separația între filosofie şi religie ca în Occident. Logica şi etica, teoriile despre impermanența lucrurilor, non-substanțialitatea, inexistența sufletului, universalitatea suferinței şi doctrina despre *saMsAra* şi *nirvANa* etc. toate arată că buddhismul este o filosofie, câtă vreme mitologia, pantheonul zeilor, credința în transmigrare, eliberarea de suferință, monahismul, conduita de *arhat* şi de *bodhisattva* şi compasiunea etc. definesc buddhismul ca religie; 2) *Buddhismul ar fi pesimist*. Contraargument: buddhismul nu se pronunță pentru aneanti-zarea vieții, ci pentru revalorizarea ei din perspectivă spirituală; este împotriva existenței profane în lumea de dureri şi plăceri,

[334] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, vol. al II-lea, p. 204-205.

iar nu contra vieții. Afirmarea universalității suferinței nu înseamnă pesimism, ci realism, căci nu există tânguirea existențială şi deplângerea soartei trecătoare în buddhism; 3) *Buddhismul ar fi sceptic.* Contraargument: soteriologia buddhistă şi credința în *nirvANa*; 4) *Buddhismul ar fi nihilist*. Contraargument: afirmarea echivalenței sublime dintre tot şi nimic nu înseamnă nihilism, ci echilibru universal, identitatea dintre absolut şi relativ, întreg şi părți componente. Ea este doctrina vidului, a golului universal, care nu presupune sentimente negative, ci realism critic. 5) *Buddhismul ar fi ateu*. Contraargument: nu există nimic în afara lui Dumnezeu. Întrebarea existenței lui Dumnezeu nu se pune. Există în buddhism credință în zei şi chiar investirea lui Buddha în MahAyAna ca zeu suprem pe care-l adoră credincioşii.

I) *Ideologia* buddistă se bazează pe următoarele puncte principale: transmigrarea, dar nu a sufletului, ci a minții, *anātmavāda* (doctrina nonexistenței sufletului), nonsubstanțialitatea, impermanența lucrurilor, legea cauzei şi efectului, ecuația ignoranță - dorință - existență, retribuția faptelor, originea dependentă, accentul pus pe devenire, evoluție, transformare şi pe dinamic, dihotomia dintre adevărul absolut şi adevărurile relative, tehnicile de meditație (divizate în *dhyāna* sau meditația propriu-zisă; *samapattī* sau reculegere şi *samādhi* sau enstază, buddhismul împrumutând din Yoga tehnici specifice), universalitatea suferinței, compasiunea (*dayā*) şi caritatea (*dāna*), condiția de *arhat*, cea de *bodhisattva* şi cea supremă de *Buddha*, *śūnyavāda* (doctrina despre vid), care nu înseamnă nihilism, ci echilibru, punctul zero dintre polul negativ şi cel pozitiv, relația dintre *saMsāra* şi *nirvāNa*, conceptul de *saMsāra* (provenind de la cuvântul sanscrit *sansarana* - peregrinarea prin mai multe existențe) şi conceptul de *nirvāNa* (fără voință), despre care Buddha a preferat tăcerea decât să se pronunțe etc.

Referitor la impermanența lucrurilor, la legea cauzalității şi a originii dependente în buddhism, se remarcă faptul că lucrurile pur şi simplu există în diferite forme de manifestare şi agregare. Toate câte există apar şi dispar datorită concursului de cauze şi condiții determinate. Niciunde şi niciodată nu există ceva într-un mod total independent. Fiecare lucru se află în relație cu celelalte. Nu există nici o substanță. Nimic nu are caracter veşnic. În concepție buddhistă nu se poate vorbi de existență în sine, ci în relație, devenire. Orice materie înseamnă energie, iar orice substanță este mişcare.

Viața individului este impermanentă, condiționată temporal şi supusă schimbărilor. Grație impermanenței şi relativității lucrurilor, dorințele cauzează de fiecare dată tristețe şi dezamăgire. Din perspectivă buddhistă adevărata fericire rezidă în credința că toate lucrurile sunt trecătoare şi că noi nu trebuie să ne ataşăm de nimic prin dorință şi sete. Omul trebuie să înțeleagă că lucrurile nu sunt veşnice, că nu trebuie să le dorească, ci să se bucure de ele că există, dar fără a se ataşa de ele. Astfel, nu impermanența şi deşertăciunea sunt cauzele suferinței, ci ataşamentul, dorința, voința posesivă şi setea de existență.

Pentru că oamenii au ideea unui ego, a personalității, ei se ataşează de ideea de posesiune, dar, întrucât nu există ceva care să reprezinte individualitatea, pentru că totul e transformare, nu poate să existe nici posesiune. Când cineva este capabil să înțeleagă acest adevăr, el poate să înțeleagă adevărul sublim al nondualității. Se ajunge la transcenderea discriminării şi a diferențelor de orice fel. Când omul izbuteşte să se elibereze de tendința mentală de a percepe prin diferențiere, de absolutismul gândirii logico-discursive şi al rațiunii, atunci el realizează lăuntric adevărul universal numit *ś YnyatA*, adică vacuitatea, vidul creator beatific.

Tot ceea ce există este supus suferinței, iar sufletul nefiind supus suferinței, nu există. Aceasta este demonstrația de la baza teoriei numite în limba pAli *anatta*, a nonexistenței sufletului în buddhism. Cu ocazia primei predici ținută de Buddha la SarnAth celor cinci fideli discipoli, el sublinia că atât trupul, cât şi sentimentele, percepțiile, imaginația şi cunoaşterea sunt supuse schimbării şi, în consecință, nu pot constitui sufletul veşnic. Tot la fel trebuie privite toate formele fizice, fie ele trecute, prezente sau viitoare, subiective sau obiective. Buddha n-a acceptat existența unui suflet ca substanță metafizică transcendentă, dar a susținut existența unui eu ca subiect al activităților umane, în sensul practic şi moral. Acesta nu poate fi identificat însă cu nimic din ceea ce există în exterior. În concepție buddhistă, ființa umană este un ansamblu format din cinci factori constituenți (*skandhA*)[335]: a) aparențele, sensibilul sau forma (*rūpa*); b) senzațiile sau contactul cu simțurile (*vedanā*); c) percepțiile (*samjña*); d) activitatea psihică, atât conştientă, cât şi inconştientă (*saMskāra*) şi e) gândurile (*vijñānA*). Aceste cinci elemente

---

[335] Mircea Itu, *Indianismul lui Eliade*, Braşov, Editura Orientul latin, 1997, p. 418.

se unesc în configurații diferite pentru a forma ceea ce numim o persoană (*pudgala*).

Karma reprezintă legea universală a cauzei şi a efectului care formează cursul destinului creaturilor. Din punct de vedere buddhist, ființele au nenumărate feluri de *karma* bună şi rea datorită cărora se manifestă în diferite moduri. Sfinția Sa Tenzin Gyatso, Dalai Lama, explică sensul *karmei* cu simplitate: „Dacă acționezi bine, lucrurile vor fi bune, iar dacă acționezi rău, lucrurile vor fi rele”[336].

Credința în transmigrare în buddhism nu se referă la suflet, ci la minte. Reîncarnarea are la baza ei teoria naşterii condiționate (*paticcasamuppAda*). Naşterea condiționată poate însemna dependența reciprocă a tuturor fenomenelor universului în trecut, prezent şi viitor sau raționalitatea lucrurilor şi ideilor. În ceea ce priveşte renaşterea, ea ar putea să nu aibă loc în forma umană. În acest sens, buddhismul clasic precizează cinci sau şase tărâmuri unde s-ar putea petrece renaşterea: a) cerurile (spațiul divin); b) tărâmul demonilor (*asurA*); c) tărâmul titanilor; d) lumea ființelor omeneşti; e) lumea animalelor; f) tărâmul celor plecați (*pretA*) sau al spiritelor flămânde şi g) regiunile iadului, care în scrierile buddhiste sunt numeroase şi cumplite. Sistemul este astfel alcătuit, încât doar două destinații sunt plăcute, restul fiind pline de chinuri.

Relația dintre *saMsAra* şi *nirvANa* este aceea dintre aparență şi existență sau dintre relativ şi absolut. *SaMsAra* provinde de la cuvântul sanscrit *sansarana*, care înseamnă „peregrinare prin mai multe existențe”. Omul trebuie să iasă din cerul samsaric al reîncarnărilor şi să acceadă în *nirvANa* (*nibbAna*, în limba pAli), care este mai degrabă o stare de linişte şi pace, decât o imagine a paradisului. Cel ce a atins *nirvANa* nu mai este afectat nici de viață şi nici de moarte. Există un fel de *nirvANa* imanentă, o eliberare în viață prin iluminare şi înțelepciune, există, de asemenea, *paranirvANa* transcendentă şi *mahAparanirvANa*, mai presus de orice, inclusiv de raportul imanență - transcendență. *Nir* înseamnă „fără”, iar *vANa* înseamnă „voință”, potrivit cu termenii din limba

[336] Sfinția Sa Tenzin Gyatso, Al Treisprezecelea Dalai Lama, *Comorile buddhismului tibetan*, tradusă din engleză de Dan Chiaburu şi Claudia Marinescu, Bucureşti, Editura Herald, p. 30.

sanscrită. *NirvANa* nu este spațială şi nici temporală. A. P. Sinnet[337] defineşte reductiv, incorect *nirvANa* ca „extincție", fiind vorba de un concept buddhist care înseamnă eliberarea şi pacea. Privită psihologic, *nirvANa* reprezintă o schimbare radicală în atitudine. Astfel, credinciosul buddhist nu mai experimentează influențele negative ale gândirii egocentrice. Privită ontologic, *nirvANa* există ca ideal transpus în real printr-o experiență individuală, de natură spirituală, iar nu guvernată de legi empirice. Întrebat ce este *nirvANa*, Buddha a păstrat tăcerea. Aşa cum afirmă Buddha, *paranirvANa* reprezintă „sfera unde nu mai există nici pământ, nici apă, nici foc şi nici aer. Ea nu este sfera infinității spațiului, nu este sfera infinității conştiinței, nu este sfera neantului şi nici a imperfecției, nu este această lume, dar nici o lume eshatologică, nici amândouă la un loc; nici soare, nici lună. Aceasta, călugărilor, eu nu o socotesc nici sosire şi nici plecare, nici stare, nici degradare sau opoziție; aceasta este fără bază, fără evoluție şi condiție; chiar aceasta reprezintă sfârşitul suferinței". *MahAparanirvANa* este doar a profetului.

Buddhismul prezintă, pe de-o parte, modelul de *arhat*, de căutător solitar al mântuirii şi eliberării prin intrarea în *nirvāNa*, dar şi modelul de *bodhisattva,* de ființă altruistă şi plină de compasiune față de ceilalți, care-i ajută pe oameni să se elibereze, să pătrundă în *nirvāNa.*

J) *Suferința* reprezintă tema centrală în religia buddistă. Cele patru adevăruri nobile (în limba pAli *Aryasaccāni*, iar în limba sanscrită *Arya satya*) enunțate de profet la Sarnāth, lângă Benares, celor cinci discipoli fideli reprezintă fundamentul filosofiei buddhiste: 1) suferința (*duHkha*), descoperită în naştere, boală, bătrânețe şi moarte; 2) originea suferinței, ale cărei cauze sunt: pofta, dorința, setea, ataşamentul, plăcerile, autoanihilarea, egoismul şi ignoranța; 3) distrugerea suferinței, ce se face prin abolirea acestor cauze; 4) calea de mijloc (*mAdhyamika*), ca una dintre căile de eliberare de suferință. Drumul spre eliberarea de durere are opt poteci: a) părere dreaptă; b) gândire dreaptă; c) vorbire dreaptă; d) activitate dreaptă; e) existență dreaptă; f) efort drept; g) atenție dreaptă şi h) concentrare dreaptă. Izvorul fundamental al întregii suferințe din viața omului îl reprezintă ignoranța, necunoaşterea (*avidyA*).

---

[337] A. P. Sinnet, *Buddhismul ezoteric sau pozitivismul hindus*, Bucureşti, Editura Herald, 1997, p. 286-287.

Despre suferință Buddha a spus următoarele: „Iată, o monahi, *adevărul sfânt despre suferință*: naşterea este suferință, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință, îngrijorarea, plângerea, durerea, tristețea şi disperarea sunt suferință. Pe scurt cele cinci elemente ale ființei umane, care provoacă ataşarea de existență, sunt suferință.

Iată, o monahi, *adevărul sfânt despre originea suferinței*: este setea (de existență) care duce din renaştere în renaştere, însoțită de plăcere şi de pofta lacomă care-şi găseşte aici şi acolo plăcerea: setea de plăcere, setea de existență şi setea de impermanență.

Iată, o monahi, *adevărul sfânt despre suprimarea suferinței*: stingerea setei acesteia, prin nimicirea totală a dorinței, părăsind dorința, renunțând la ea, eliberându-te de ea, nelăsându-i nici un loc.

Iată, o monahi, *adevărul sfânt care duce la suprimarea suferinței*: este acel drum sfânt cu opt cărări, care se unesc: credință dreaptă, hotărâre dreaptă, cuvânt drept, faptă dreaptă, mijloace drepte de existență, efort drept, cugetare dreaptă şi meditație dreaptă."

Lumea este plină de suferință (*duHkha*). Naşterea este suferință, bătrânețea este suferință, boala şi moartea sunt suferințe. A întâlni un om chinuit este suferință, a fi despărțit de omul iubit este suferință şi a nu-ți putea satisface dorințele înseamnă suferință. Rezumând toate acestea, o viață care nu se poate elibera de dorințe şi de pasiune înseamnă suferință. Suferința semnifică tot ceea ce-l încătuşează şi-i leagă pe oameni de condițiile de viață şi existență din această lume, tot ceea ce-i face sclavii propriilor lor dorințe şi pasiuni. A proclama universalitatea suferinței nu înseamnă a o valoriza şi a deplânge soarta, ci stabilirea cauzei ca un prim pas în vindecarea unei boli.

Dacă se cercetează cauzele suferinței umane se observă că ele sunt manifestările pasiunilor şi dorințelor ce tulbură inima omului. Dacă se discută despre originea acestor pasiuni se descoperă înrădăcinate dorințele intense cu care se vine pe lume. Acestea sunt bazate pe instinctul de a trăi, pe spiritul de conservare, caută să pună stăpânire pe existența lăuntrică a omului şi pe supraviețuire. Astfel de dorințe se regăsesc şi dincolo de moarte.

Marele adevăr despre încetarea suferinței este momentul când omul reuşeşte să se dezrădăcineze total de pasiunile sale şi să se detaşeze definitiv de toate aceste dorințe şi pasiuni. Soluția propusă de Buddha este

calea de mijloc, care nu înseamnă drumul mediocrității, al compromisului sau al convenienței, ci calea păcii şi a echilibrului între extreme (de pildă alergarea după fericire pe de-o parte şi ascetismul sever pe de alta). Ea se împlineşte prin respectarea celor opt principii sau prin urmarea celor opt poteci. Omul trebuie să evite să se lase condus de orgoliul propriei personalități, de ego, de elogiile datorate bunelor sale acțiuni şi trebuie să evite să se lase antrenat de orice sau oricine l-ar îndepărta de ținta sa - atingerea stării de iluminare.

K) *Cultul* se desfăşoară în temple şi are la bază rostirea unor formule de rugăciuni între care *auM mani padme hum* (O, tu, giuvaer al florii de lotus!). Esențiale sunt cele trei giuvaeruri sau comori (*triratnā*): *Buddha* (profetul), *Dharma* (doctrina) şi *SaMgha* (comunitatea buddhistă)[338]. Aşadar este vorba despre fondatorul sau profetul buddhismului (*Buddha*), viața sa exemplară şi învățăturile reunite sub forma unei doctrine (*Dharma*) şi comunitatea creată, având la bază personalitatea şi învățăturile (*SaMgha*): *BuddhaM saranaM gacchāmi, DharmaM saranaM gacchāmi, SaMghaM saranaM gacchāmi* (Caut refugiu în Buddha, Lege şi Comunitate).

Comunitatea buddhistă se împarte în două categorii distincte : călugării şi laicii. Călugării se numesc în limba pAli *bhikku* (cei ce trăiesc în compasiune). În majoritatea religiilor, călugărul părăseşte cadrul familial, clanul sau grupul în care a trăit şi pleacă într-un loc singuratic[339]. Comunitatea buddhistă se numeşte *SaMgha*. Ea a fost instituită de Buddha însuşi. Astăzi cuprinde patru secțiuni (*pariΞad*): călugării (*bhikΞu*), călugărițele (*bhikΞunI*), laicii bărbați (*upasakA*) şi laicii femei (*upasikA*)[340]. Primirea în mănăstire se face după un ritual specific, la 20 de ani, iar tânărul trebuie să urmeze apoi reguli prescrise respectate cu strictețe. Singurul principiu ierharhic în comunitatea buddhistă este cel al vârstei, călugărul în etate fiind numit în limba pAli *thera*, de la acest termen formându-se denumirea doctrinei buddhiste TheravAda. Laicii

---

[338] *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion. Buddhism. Taoism. Zen. Hinduism. A Complete Survey of the Teachers*, *Traditions and Literature of Asian Wisdom*, p. 50.

[339] Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 433.

[340] Ānanda K. CoomAraswAmy, *Hinduism şi buddhism*, traducere de George Popa, Iaşi, Editura Timpul 1997, p. 96.

trebuie să întreţină comunităţile monahale prin donaţii, dar nu doar în bani, scopul vieţii lor nefiind eliberarea, ci o reîncarnare mai bună decât cea prezentă. O trăsătură definitorie a condiţiei monahale o reprezintă programul specific sau disciplina spirituală. Se fixează anumite reguli stricte privind comportamentul, activităţile şi viaţa monahală. În India, *vihArA* buddhiste au reprezentat adevărate centre de educaţie a tinerilor. Ca şi în ascetism, în existenţa călugărească elementul principal îl constituie detaşarea de existenţa umană obişnuită în vederea atingerii aspiraţiilor individuale de natură spirituală şi soteriologică. Modificări trupeşti evidenţiază statutul monahal: veşmintele sau tunsura (ca semn al renunţării la trupesc). La călugării buddhişti se rade părul de pe cap, în vreme ce în religia sikh se poartă barba lungă, iar la asceţii hindu - părul lung împletit. Acestea sunt caracteristici universal acceptate şi impuse prin tradiţie.

Studiul scripturilor sfinte şi realizarea căii care duce spre salvare reprezentau cerinţele tradiţionale ale călugărilor, dar accentul a ajuns treptat să cadă pe obţinerea de merite. Însă, pentru realizarea meritelor era necesară o cooperare strânsă între călugări şi laici. Relaţiile zilnice dintre comunitatea buddhistă şi laici erau determinate de importante donaţii către călugări şi mănăstiri. În schimbul darurilor primite, *bhikkhu* se angajau să asigure apărarea faţă de forţele rele şi faţă de dezastre, atât prin citirea textelor sacre, cât şi prin ceremonialul de recitare[341].

Morala este fundamentală în buddhism. Disciplina monahală reprezintă aspectul colectiv al moralităţii (*śilA*). Este vorba despre modul corect de gândire şi simţire. Acesta este primul pas pe calea eliberării. Moralitatea este practicată printr-o autoînfrânare, lucru care măreşte importanţa codului regulilor mănăstireşti (*vinaya*)[342], ca parte de bază a disciplinei spirituale a discipolilor lui Buddha. Conduita etică, disciplina mentală şi înţelepciunea asigură împlinirea idealului potrivit lui Buddha. Etica buddhistă este a intenţiei, aşa cum subliniază Richard F. Gombrich, dar aceasta nu reprezintă a primi o favoare în schimb, ci a trezi emoţia în mintea credinciosului şi a-l desăvârşi spiritual[343]. Pe de altă parte, însă,

---

[341] Alexandru Stan, Remus Rus, *op. cit.*, p. 252.

[342] Ānanda K. CoomAraswAmy, *op. cit.*, p. 97.

[343] Richard F. Gombrich, *Buddhsit Precept and Practice. Traditional Buddhism in Rural Ceylon*, Delhi, MotilAl BanArsIdAss, 1991, p. 138.

buddhismul ne învață că oamenii fac o distincție între bine şi rău, dar binele şi răul nu pot exista independent unul de altul. Cei ce urmează drumul iluminării ştiu că o astfel de dualitate nu există şi din cauza aceasta ei nu preaslăvesc binele, nici nu condamnă răul, ei nu disprețuiesc binele şi iartă răul. Înțeleptul transcende opoziția bine - rău, fundamentul moralei. Cu toate că etica este esențială în buddhism, credința este că mântuirea nu poate fi obținută prin fapta morală. Este nevoie de mult mai mult. Primele patru porunci sau interdicții se pot regăsi şi în creştinism sau în Yoga. Ele vizează principalele elemente ale moralei naturale şi anume: a nu ucide, a nu fura, a nu fi desfrânat şi a nu minți. Cea de-a cincea poruncă se referă la abținerea de la consumul băuturilor alcoolice. Ea priveşte în special viața monahală. Totuşi, mai degrabă decât porunci, acestea sunt îndemnuri, recomandări. Ca şi jainismul, morala buddhistă propune trei mari direcții: cuvântul drept, fapta dreaptă şi existența dreaptă.

Potrivit învățăturii buddhiste iluminarea se poate realiza într-o clipă, aşa cum arată şi *kΞanavAda* (doctrina clipei iluminării). Pe de altă parte, însă, buddhismul propune patru trepte ale desăvârşirii spirituale: 1) cunoaşterea (*jϑAna*); 2) educația etico-ascetică (*śilA*); 3) meditația (*samAdhi*) şi 4) înțelepciunea (*prajϑA*). Cunoaşterea este directă, nemijlocită, capacitate de pătrundere intuitivă. Însă, cunoaşterea (*jϑAna*) se limitează la intelect şi atunci buddhismul propune autocunoaşterea, echivalată cu iluminarea (*bodhi*) şi cu înțelepciunea (*prajϑA*). Morala buddhistă adoptă, în ceea ce priveşte desăvârşirea spirituală, o poziție ascetică față de existența mundană de dureri şi plăceri şi o renunțare la lumesc. În ceea ce priveşte meditația, buddhismul împrumută tehnici din Yoga. Există astăzi două şcoli fundamentale de Yoga, cea hindusă, care pune accentul pe postúri şi cea buddhistă preocupată cu predilecție de etapele mentale în Yoga (concentrare şi meditație). Buddhismul adânceşte tehnicile mentale, introduce reflecția, chibzuirea, gândirea discursivă, raționamentul şi mai ales contemplația şi insistă asupra meditației. Desăvârşirea se obține urmând fie calea călugărului sau a merituosului (*arhat*), ce devine Buddha şi se mântuieşte, fie a sacerdotului sau a ființei illuminate (*bodhisattva*), care se întoarce în lume şi-i ajută şi pe ceilalți să se mântuiască. Există zece tărâmuri (*bhYmi*) spre desăvârşirea spirituală pentru un *bodhisattva*: a) treapta bucuriei;

b) treapta cea curată; c) treapta strălucitoare; d) treapta înflăcărată; e) treapta greu de trecut; f) treapta dinaintea înțelepciunii; g) treapta care continuă; h) treapta cea nemişcată; i) treapta gândirii evlavioase şi j) treapta norilor învățăturii. Totodată, în buddhism se disting zece mari virtuți (*paramitA*): 1) *dAna* (dărnicia); 2) *śilA* (educația); 3) *kΞAnti* (răbdarea); 4) *virya* (vigoarea); 5) *dhyAna* (meditația); 6) *prajϑA* (înțelepciunea); 7) *upaya-kansala* (metoda dreaptă); 8) *prANidhAna* (renunțarea); 9) *bala* (puterea) şi 10) *jϑAna* (cunoaşterea). Compasiunea este fundamentală în desăvârşirea spirituală a buddhistului, la fel cum iertarea şi iubirea aproapelui pentru creştin. Este foarte interesant cum în filosofia buddhistă termenul *karuNa*, explicat prin compasiune, a ajuns să semnifice identitatea fiecărui om cu ceilalți.

D) *Religiile Orientului Îndepărtat*

1. *Religiile tibetanilor*

A) *Istoria* subliniază că religiile tibetanilor sunt buddhismul în aspectul său lamaism şi religia bon. Aceasta reprezintă o remarcabilă sinteză, făcută în urma unui lung proces de sincretism. Exista, însă, şi o religie tradițională, numită *religia oamenilor*, aşa cum indică mărturiile descoperite în peştera de la Touen-houang. Buddhismul şi religia bon alcătuiesc *religia zeilor* (*lha-chos*), câtă vrema religia tradițională era *religia oamenilor* (*mi-chos*). Religiile tibetane dialoghează, de asemenea, cu hinduismul, cu predilecție cu Tantra şi Yoga, precum şi cu daoismul.

B) *Izvorul* fundamental este *Bardö Thödöl* (Cartea tibetană a morților), citită cu voce tare înaintea defunctului. Acestuia i se adaugă cărțile sacre buddhiste prezente în buddhismul indian. De asemenea, o sursă importantă este lucrarea *Viața lui Milarepa*.

C) *Cosmogonia* tibetană arată că lumea a fost creată de zeii Phyva, care locuiesc în cer. Primul rege tibetan a coborât din cer şi s-a unit cu zeița munte. Primii regi rămâneau pe pământ ziua, iar noaptea se reîntorceau în cer. Funia *mu* leagă pământul de cer. Exista şi o poartă a cerului şi o alta a pământului. O altă cosmogonie se referă la facerea lumii din oul primordial sau din mădularele sfârtecate ale unui gigant antropomorf. Într-o altă versiune, ființa primordială s-a născut din vid şi iradiază lumină.

D) *Doctrinele religioase* sunt politeismul şi panteismul. Omul are o condiţie divină şi este o fiinţă spirituală, care urmează îndeaproape modelul zeilor.

E) *Pantheonul zeilor* este sărac. Aceeaşi zei din buddhismul indian apar şi în cel tibetan şi în special *Maitreya*, *AmitAbha* şi *Kubera*. Zeii *Phyva* sunt în religia veche tibetană.

F) *Profetul* este Buddha pentru buddhism. Învăţaţii tibetani se numesc *guru rinpoche*, iar spiritele lor omeneşti cele mai alese sunt *lama*. Deasupra tuturor credincişilor se află Dalai Lama. Shenrab ni bo este considerat întemeietorul religiei bon.

G) *Cultul* se desfăşoară în temple. Tibetanii au numeroase mănăstiri şi o însemnată organizare monahală. Există la tibetani credinţa în Shambala, ţinutul magic al lumii de dincolo. Lhasa este oraşul sfânt.

H) *Ritul funerar* se caracterizează prin îngropare (în religia bon), dar şi prin incinerare (în religia buddhistă). Ca şi religia vechilor egipteni, religia bon pune în centru călătoria de după moarte. Simbolul luminii este fundamental în religia bon şi mai ales în momentul experienţei morţii.

2. *Religiile mongolilor şi ale tătarilor*

A) Din *istorie* aflăm că originiea popoarelor altaice este din centrul Asiei. Dintre ele se desprind mai ales mongolii şi tătarii, deşi nu numai aceste două neamuri. În timpul dinastiei Yuan, în Mongolia a pătruns buddhismul, care şi-a pierdut influenţa în timpul disensiunilor feudale.

B) *Izvoarele* religiilor mongolilor şi tătarilor sunt reprezentate de mitologie. Dintre mituri, cel cosmogonic este fundamental.

C) *Cosmogonia* la popoarele altaice se referă la Tängri. Mai multe variante ale numelui său se găsesc la mongoli şi kalmîci: Tangri, Tangeri la buriaţi, Tingir la beltiri şi Tängere la tătarii de pe Volga. Numele său înseamnă „zeu”, dar şi „cer”. După ce s-au făcut cerul şi pământul, între ele au fost zămisliţi fiii omului. Despărţirea cerului de pământ simbolizează cosmogonia.

Mitul cosmogonic a circulat mai ales în mediile populare. Structura universului este concepută ca formată din trei etaje: Cerul, Pământul şi Infernul. Cele trei lumi se unesc printr-un ax central. Acesta le străbate printr-o deschizătură, pe unde coboară zeii pe pământ, iar morţii ajung în lumile subpământene.

Un mit buriat îl prezintă pe Sombol-Burkan plutind pe Oceanul primordial. El vede o pasăre căreia îi cere să se scufunde în adânc. Din lutul adus de pasăre, el face pământul. La tătari Lebed, o lebădă, se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu pentru a aduce pământ. Acesta este făcut neted şi bine întins. Apare diavolul şi face mlaştinile.

Tătarii din Altai au o altă variantă. La început nu erau decât apele, iar Dumnezeu şi omul înotau împreună sub formă de păsări. Omul ia puţin pământ pentru el. Dar se umflă şi este nevoit să-l scuipe. Drept consecinţă apar mlaştinile. Dumnezeu îi spune că atunci oamenii vor fi răi. Dovada apariţiei răului este în mâna omului. El este direct responsabil şi nu diavolul, pentru că el creează mlaştinile, văzute ca simbol al răului.

D) *Doctrinele religioase* predominante sunt politeismul, dar şi forme de monoteism şi dualism. Raportul cu natura şi cu animalele este esenţial. Cerul este asemenea unui cort, Calea Lactee fiindu-i „cusătura". Stelele sunt locurile pe unde intră lumina. Cerul mai este imaginat şi ca un capac. Vântul se produce fiindcă nu este bine fixat la marginile pământului. Steaua polară se găseşte în mijlocul cerului şi poartă numele „Stâlpul de Aur". Totodată, ea susţine cortul. Centrul lumii este imaginat prin două simboluri: Muntele cosmic şi Arborele lumii. Bai Ulgän al tătarilor stă în centru, pe un munte de aur. Arborele lumii se află în centrul pământului, iar ramurile sale ajung în palatul lui Bai Ulgän.

E) *Pantheonul zeilor* este sărac. În frunte se găseşte la tătari *Bai Ulgän*, iar la mongoli Tängri.

3. *Religiile chinezilor*

a. *Religia în China antică*

A) În *istoria* Chinei s-a ridicat adeseori întrebarea dacă chinezii erau un popor religios, pentru că nu au cunoscut o mitologie bogată ca alte popoare, nu s-a constituit o teologie strictă, iar clasa sacerdotală nu avea atâta influenţă. Dar încă din epoca Shang (secolul al XVI-lea - secolul al XI-lea î. Hr.) existau cosmogonii şi un cult, alături de mitologie, şamanism, mistică şi divinaţie. În istoria veche a Chinei, o menţiune aparte se cuvine faimosului împărat Huangi, temut când era în viaţă, dar şi după moartea sa. El şi-a construit mormântul protejat de o armată impresionantă de soldaţi din teracotă, iar camera mortuară apărată de

infuzii de mercur extrem de toxice, care au făcut ca nici astăzi să nu fi intrat nimeni acolo.

B) *Izvoarele* religiei în China antică aparţineau mitologiei. Aceasta era foarte bogată. În afara miturilor cosmogonice, Yuan Ke citează: a) bătălia dintre Hungdi, stăpânitorul ceresc şi cârmuitorul suprem al Centrului şi Chiyou, văzut ca o zeitate cerească rea; b) prinţul Gun şi fiul său Yu, un dragon cu coarne, ivit din pântecele tatălui, care domolesc potopul; c) arcaşul Yi, care ucide monstrul Yayu, giganticul boa, un mistreţ uriaş şi săgetează sorii, iar soţia sa Chang'e fuge în lună şi se preschimbă într-o broască râioasă etc.[344].

C) *Cosmogonia* avea mai multe variante. Universul a fost creat din haosul primordial Hun Tun, prin moartea sa. La începuturi, când cerul şi pământul erau un haos ce semăna cu un ou, s-a născut o fiinţă antropomorfă Pan-ku. După moartea acestuia, din cap a apărut un munte sfânt. Ochii săi erau soarele şi luna. Din grăsimea lui s-au ivit mările şi fluviile. Arborii şi vegetaţia au apărut din perii capului şi ai corpului său.

În altă ordine de idei, inscripţiile oraculare vorbesc despre preeminenţa unui zeu suprem al cerului, Di (Domnul) sau Shang Di (Domnul de Sus). Di este cel care comandă ritmurile cosmice şi fenomenele naturale (ploaia, vântul sau seceta) şi asigură bogăţia recoltelor. Tot el provoacă dezastrele naturale.

Într–un alt mit, un cuplu frate şi soră, Fu Xi şi Nu Wa, fiinţe cu trup de dragon, au făcut lumea astfel: Nu Wa a refăcut cerul albastru, cu pietre de cinci culori diferite. Apoi a retezat picioarele unei broaşte ţestoase şi a înălţat patru stâlpi în cei patru poli ai lumii. L-a omorât în cele din urmă pe Dragonul Negru (Kong Kong) şi a oprit apele cu cenuşa de trestie. Într-un alt text, Nu Wa a creat cerul şi pământul, după care a modelat oamenii nobili din lut galben, iar pe cei săraci din noroi.

O altă concepţie este legată de creaţia universului prin interacţiunea dintre principiile fundamentale *Yin* (feminin, al întunericului) şi *Yang* (masculin, al luminii). Ele au creat cerul şi pământul, iar din substanţa tulbure rămasă între cer şi pământ s-au zămislit păsările, animalele, peştii şi insectele, pe când din substanţa pură s-au creat oamenii.

---

[344] Yuan Ke, *Miturile Chinei antice*, traducere de Toni Radian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 110-264.

D) *Doctrina religioasă* predominantă era politeismul ca şi în majoritatea religiilor arhaice. Filosofia chineză şi religiile Chinei nu pot fi înțelese în afara tradiției. Termenul *jia* înseamnă „tradiție" sau „clan". El desemnează, totodată, un curent de gândire. În China se învață că tradiția intelectuală se transmite ca şi tradiția familială.

E) *Pantheonul zeilor* nu era bogat. Dintre divinități se distingeau stăpânul cerului *Tian* şi zeița pământului *Hu-Tu*. Existau şi alți zei între care: *Yu Shi*, stăpânul ploii, *Lei Gong*, al tunetului şi *Feng Po*, al vântului. *Yandi* era zeul soarelui şi *Zhurong* - zeul focului. În China antică cerul era zeitatea supremă. Astfel, regii dinastiei Zhou aveau apelativul „fiul cerului", iar victoria lor asupra dinastiei Shang a fost explicată prin faptul că ei primiseră „mandatul cerului" (*tian ming*).

F) *Cultul* avea în centru credințe populare. Legat de cultul zeului Di, se practicau două feluri de sacrificii: cele din sanctuarul strămoşilor şi cele de pe câmp. Cultul strămoşilor avea preponderență întrucât forma cea mai răspândită de cult era adorarea strămoşilor. Aducerea de ofrande sacrificiale morților îi revenea capului familiei. Divinității protectoare a Fluviului Galben i se aduceau uneori sacrificii umane dintre fetele virgine.

G) *Ritul funerar* era reprezentat de înhumare. Exista credința în două diviziuni ale sufletului: a) *po* - ce rămâne alături de corp şi după moarte şi b) *hun* - care zboară pentru a fi alături de stăpânul suprem în împărăția fântânilor galbene.

b. *Buddhismul*

A) *Istoria* arată că buddhismul a pătruns în China din India în primul secol al erei noastre. Împăratul Liang Wu Ti a încurajat publicarea scrierilor buddhiste în China. Buddismul MahAyAna a avut trecere în China, idealul fiind acela al altruismului, al compasiunii şi al carității.

B) *Pantheonul zeilor* era dominat de *Amida*, prezent şi în Japonia şi Korea, imaginea în China a lui AmitAbha indian. *Kuan Yin* era cel ce asculta durerile lumii. *Kubera* era zeul bucuriei şi bonomiei.

C) *Cultul* se desfăşura în temple speciale numite pagode.

D) *Doctrina* buddhismului *zen* a apărut în China ca *ch'an* şi ca derivat din meditația buddhistă indiană, *dhyAna* şi s-a impus ulterior în buddhismul japonez. Doctrina se va numi „de la minte la minte" şi va fi transmisă mai departe până astăzi.

E) Au existat mai mulţi *maeştri spirituali* buddhişti în China. Se spune că Buddha i-a încredinţat învăţătura cea mai profundă discipolului său KAśyApa, care i-a comunicat-o lui Ānanda, cel ce a devenit al doilea în ordinea celor douăzeci şi opt de mari maeştri buddhişti indieni. Bodhidharma, al douăzeci şi optulea maestru buddhist indian, a trecut munţii şi a propovăduit doctrina în China. Învăţătura buddhistă a continuat să fie dusă mai departe în China prin contribuţia maeştrilor chinezi de la Hui Neng în seclul al VII-lea d. Hr. până la Dogen Kigen în secolul al XIII-lea d. Hr. şi până astăzi. S-au format mai multe şcoli în buddhismul chinez, între care: şcoala Ho-tse, şcoala Rinzai, şcoala Honen şi şcoala Soto zen. Dintre maeştrii buddhişti chinezi o atenţie aparte merită Hung Po din secolul al IX-lea d. Hr., datorită educaţiei severe, predicilor şi dialogurilor pe marginea buddhismului şi, în spirit *ch'an* (zen), referinţelor sale numeroase la depăşirea discriminărilor, dualismului, judecăţilor intelectualiste, dogmatice sau doctrinare, teoretizărilor şi gândirii discursive, dar în folosul trăirii adevărului.

c. *Confucianismul*

A) *Istoric* vorbind, confucianismul este ulterior daoismului. Are o mai mare popularitate şi un mai mare număr de credincioşi ca daoismul, dar, pe de altă parte, nefiind metafizic şi idealist, ci social şi moral, a înlesnit pătrunderea ideologiei comuniste în China.

B) *Izvoarele* confucianismului sunt lucrările lui Confucius. Dintre acestea se distinge *Lun-yu* (Convorbiri şi notaţii). De asemenea surse pentru confucianism sunt *Xe Shu*, cărţile clasice ale Chinei, culese de Confucius: a riturilor, a schimbărilor, a muzicii şi a documentelor istorice.

C) *Mentorul* confucianismului este Kong zi (*zi* sau *tzu* însemnând „maestrul"). Confucius a trăit între 551 - 479 î. Hr. El nu s-a considerat fondator de religie. A încercat să pună religia pe baze raţionale, eliminând superstiţiile, mitologia, cultele, magia şi mistica. Confucius a stabilit canonul relaţiilor pe care omul trebuie să le aibă cu părinţii, vârstnicii, prietenii, autoritatea şi subordonaţii. Exemplul personal are o mare pondere în confucianism. În concepţia lui Kong zi menirea religiei este de a veghea raporturile sociale din unghiul moralei.

D) *Doctrina* are la bază morala, nu dogma. Lumea este văzută ca un organism funcţional, cu cerul ca factor de echilibru între ordinea naturală şi ordinea umană. În centru nu se mai găseşte raportul omului cu

divinitatea sau cosmosul, ci relațiile interumane, chestiunea etică. Nu mai importă speculațiile filosofice, doctrina, ci respectarea riturilor. O dată cu doctrina confucianistă, filosofia chineză se orientează spre etic, dimensiunea cosmică este părăsită pentru cea social-politică, mistica şi metafizica sunt lăsate de-o parte. Detaşarea şi contemplarea din daoism sunt înlocuite în confucianism cu implicarea şi participarea. De la cosmic se trece la social, de la planul metafizic la cel etic.

E) *Etica* este esențială în confucianism. Centrul îl constituie morala, conduita umană. Calea acțiunii-nonacțiune este abandonată în confucianism. Nonacțiunea este înlocuită de doctrina virtuților, omenia, loialitatea, dreapta judecată fiind la mare cinste. Confucianismul construieşte o ierarhie bazată pe *li* (rituri), adică pe un ansamblu de reguli de conduită. Educația, ce integrează studiul şi autoperfecționarea, este fundamentală, iar ordonarea lucrurilor se face pe baze morale. Studiul reprezintă unul din fundamentele moralei confucianiste. Ştiința era primejdioasă pentru daoişti pentru că introduce multiplicitatea, aceştia avertizând asupra falsei percepții a unor valori relative sociale şi morale drept absolute. Dar confucianismul se clădeşte tocmai pe astfel de valori. Dintre ele, cele mai importante sunt omenia (*ren*) şi simțul dreptății (*yi*). Ca fundament al tuturor acțiunilor stă imperativul moral. Împlinirea spirituală şi căutarea adevărului sunt scopuri în viață potrivit magistrului Kong zi, care a spus că: „Un om superior nu este o unealtă!”[345]. Acordarea vorbelor cu faptele şi căutarea în propria persoană a cauzei nereuşitei sunt alte învățături ale profetului confucianismului. Drept țel suprem este viziunea despre societatea ordonată.

d. *Daoismul*

A) Din *istoria* Chinei înțelegem că daoismul îşi are rădăcinile în şamanism. Existența unei căi de comunicare cu lumea spirituală are o însemnătate covârşitoare. În aceste împrejurări, rolul şamanului devine crucial, întrucât el este capabil să pătrundă în lumea spiritelor şi să comunice astfel cu forțele acestei lumi, în stare de transă. Atât şamanismul, cât şi regalitatea sacră, foarte de timpuriu instituită şi dezvoltată, au influențat concepția daoistă despre viață. Lor li se adaugă magia, astrologia şi căutarea nemuririi.

[345] Kong zi, *Lun-yu* (*Convorbiri şi notații*), II, 12, tradusă din chineza veche de Ilie Vasile-Drugan, Bucureşti, Editura Imperator, 1999, p. 21.

B) *Izvoarele* daoismului sunt lucrările *Dao de jing*, *Zhuang zi* şi *Lie zi*. Cartea fundamentală a daoismului este *Dao de jing* (Cartea despre cale şi virtute), iar mentorul este filosoful Lao zi. Numele acestuia poate să însemne „bătrânul maestru" sau „copilul bătrân". Lao zi este considerat întemeietorul daoismului filosofic (*dao-jia*) şi deopotrivă al celui religios (*dao-jiao*). Cartea sacră a daoismului, *Dao de jing*, este interesată cu precădere de ordinea cosmică (*dao* al cerului), dar şi de ordinea umană (*dao* al oamenilor), însă în relație cu prima. Ea nu conține referințe la evenimente istorice, nu menționează denumiri geografice, nu trimite la mituri, deşi cultura chineză are o bogată mitologie şi-i dă acesteia o mare importanță. Este o culegere de maxime menite să arate omului calea cea dreaptă în viață şi să-l conducă la desăvârşirea spirituală, la iluminare, văzută nu doar ca o contemplare rece a existenței, ci ca o intuiție profundă a coerenței în univers în virtutea principiului unității totului. Cartea mai este numită şi „textul celor 5000 de caractere". Ea este împărțită în 81 de capitole scurte şi în două părți, una superioară, despre *Dao* şi alta inferioară despre *De*. Ca şi operele de bază ale religiilor şi filosofiilor Indiei, *Dao de jing* presupune necesitatea unei hermeneutici. Numeroase comentarii au fost scrise pe marginea ei, cele mai cunoscute fiind acelea ale lui Wang Bi şi Heshang Gong. Comentariul lui Wang Bi este înclinat mai mult spre metafizică, pe când cel al lui Heshang Gong spre latura practică, după cum apreciază Max Kaltenmark[346]. Exegeza filologică lasă treptat locul hermeneuticii. Dinu Luca apreciază că însăşi natura limbii chineze clasice iscă necesitatea unor comentarii[347]. Filosofii chinezi obişnuiau să se exprime în forma aforismelor sau prin aluzii. Întreaga operă a lui Lao zi este plină de aforisme, iar cea mai mare parte a capitolelor din *Zhuang zi* este plină de aluzii. Potrivit daoismului, *dao* (calea) nu poate fi descrisă, ci doar sugerată. Sugestivitatea cuvintelor, iar nu sensurile şi înțelesurile lor fixe dezvăluie calea. Cuvintele sunt nepotrivite pentru comunicarea învățăturii daoiste, căci aceasta se găseşte dincolo de cuvinte.

---

[346] Max Kaltenmark, *Lao zi şi daoismul*, traducere de Dan Stanciu, Bucureşti, Editura Symposium, 1994, p. 28.

[347] Dinu Luca, în *Introducere* la Lao zi, *Cartea despre dao şi putere*, tradusă din chineza veche de Dinu Luca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 13.

C) *Cosmogonia* în daoism se referă la creaţia lumii prin interacţiunea celor două principii complementare, Yin şi Yang.

D) *Doctrinele religioase* ale daoismului sunt panteismul şi monismul. Filosofia daoistă are la bază ideea alternanţei, iar religia daoistă este cosmică. Ca şi buddhismul, daoismul este atât o religie, cât şi o filosofie. El este o punte între cultura indiană şi cultura chineză. Are multe aspecte în comun cu religiile şi filosofiile Indiei, în special cu Tantra, Yoga, VedAnta şi buddhismul, fiind mai apropiat de ele ca doctrină decât de confucianism. Pe de altă parte, daoismul este un mod de viaţă. Din punct de vedere religios, daoismul îmbină magia cu mistica. El nu s-a constituit într-o doctrină riguros sistematizată, închisă într-o dogmă. De asemenea, a preluat concepţii şi instituţii din buddhism.

E) *Pantheonul zeilor* dezvăluie o împărţire în două mari lumi: cerescul şi subcerescul. Stăpânul cerului este zeul suprem.

F) În locul dialecticii opoziţiilor din filosofia occidentală, *filosofia chineză* propune alternanţa şi complementaritatea, ilustrate de raportul dintre principiul masculin *Yang* şi principiul feminin *Yin*. Marcel Granet observă că ideea alternanţei a condus la aceea a opoziţiei[348]. În cele din urmă, scopul este topirea opoziţiei în complementaritate, precum şi transcenderea contrariilor şi polarităţilor înspre unitate, aşa cum evidenţiază Mircea Eliade[349]. Alternanţa *Yin* şi *Yang* reflectă influenţele pământului sau, respectiv, ale cerului. Pe de altă parte, *Yang* este vitalitatea, iar *Yin* readuce fiinţele în repaos. *Yang* (reprezentat în scrierea chineză prin ideograma soarelui) şi *Yin* (reprezentat în scrierea chineză prin ideograma norului) exprimă alternanţa dintre alternarea naturală de zi şi noapte, căldură şi frig, lumină şi întuneric. Raportul dintre *Yang* şi *Yin* are la bază principiul *xiang sheng*, adică a se naşte unul din celălalt sau a fi inseparabili. Transformarea neîntreruptă a universului printr-o alternanţă de *Yang* şi *Yin* reprezintă aspectul exterior al lui *Dao.*

Textul cărţii lui Lao zi identifică în limbaj şi dorinţă cauzele majore ale conflictului. Trebuie reinstaurat echilibrul în cosmos prin eliminarea diferenţelor. Limbajul este interpretat în daoism ca rădăcină a răului, tăcerea fiind nepreţuită: „Cel ce ştie nu vorbeşte şi cel ce vorbeşte nu ştie”

---

348 Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, p. 128.

349 Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, p. 262.

[350]. Ca şi în buddhism, dorinţa este văzută în daoism drept cauză a suferinţei. Datorită ei, oamenii apreciază unilateral şi ignoră unul dintre cele două elemente cosmice. Metoda preconizată de Lao zi pentru înlăturarea dorinţei este *wuwei* (acţiunea-nonacţiune). Fapta se îndeplineşte în funcţie de ordinea firească a lucrurilor, de natura lor. Prin aceasta omul se reîntoarce la epoca luminoasă când ordinea cosmică era respectată şi oamenii se aflau în stare de inocenţă şi puritate, de *pu* (lemn nelucrat). Dinu Luca subliniază că nefăptuirea nu înseamnă renunţare completă la acţiune, nici inactivitate sau delăsare, ci respectarea firescului, încadrarea faptei în ritmul natural al devenirii şi al evoluţiei[351]. Este vorba de nonimixtiune, detaşare şi contemplare. Daoismul preferă intuiţia cunoaşterii discursive şi se constituie într-o mistică ce porneşte de la contemplare şi meditaţie, mergând spre extaz. În filosofia daoistă nemurirea este văzută ca un extaz mistic permanent.

G) La baza filosofiei daoiste se găsesc mai multe *noţiuni* fundamentale. Termenul *dao* se traduce prin „drum”, „cale”, „artă” şi „metodă”, în vreme ce termenul *de* înseamnă „putere”, „virtute” şi „spontaneitate”. *Dao* reprezintă sursa, matricea, obârşia cerului şi a oamenilor. *De* este puterea, spontaneitatea, procesul creaţiei şi efectul acestui proces de creaţie, în acelaşi timp. Structura este criculară: se pleacă de la *dao* prin *de* pentru a se reîntoarce la *dao*. La început *dao* a desemnat puterea unor suverani exemplari, apoi a împăraţilor ce restabileau ordinea naturii prin rituri. *Dao* este ordinea naturală sau cerească (*tian dao*). De la ordinea cerească şi împărătească se trece prin corespondenţă la ordinea pământească, a omului. Dar în afară de a fi principiul ordinii, *dao* este realitatea care se găseşte la baza universului. *Dao* poate semnifica atât principiul fără formă, cât şi calea sau arta de a trăi metafizic. Semnificaţia de virtute a termenului *de* ţine de morală, dar şi de magie. La început, *de* a avut un sens negativ, atrăgând nenorocirea celui ce-l poseda, pentru a ajunge să reprezinte forţa lăuntrică şi binefăcătoare. Virtutea este văzută ca tainică (*xuan*), iar cel înzestrat cu ea împărtăşeşte principiul. Lao zi foloseşte în *Dao de jing* termenul *xuan* cu sensul de ceea ce este adânc, întunecos, misterios, anterior oricărei distincţii între ordine şi dezordine, înaintea oricărei clasificări a

[350] Dinu Luca, în Lao zi, *op. cit.*, cap. 56, p. 249.
[351] *Ibidem*, p. 25.

caracteristicilor lumii. Un alt termen interesant în daoism este *ziran*, care înseamnă „natură”, „firesc” şi „spontan”. La rândul său, *li* poate fi înțeles ca ordine organică, distinctă de ordinea mecanică sau legală. *Wu-wei* este principiul nonacțiunii. Este important de subliniat că nonacțiunea nu înseamnă a nu face nimic, în sensul pasivității, ci a te abține de la orice acțiune agresivă, dirijată, intenționată, intervenționistă, pentru a lăsa să acționeze eficacitatea absolută, puterea invizibilă, *de* (virtutea) lui *dao* (căii). *Qi* reprezintă energia vitală. Aceasta este prezentă în univers, dar şi în interiorul omului.

G) *Înțeleptul* (*Sheng ren*) este chemat să soluționeze tensiunea dintre cosmos şi oameni, dintre ordinea naturală şi ordinea socială, dintre *dao* al cerului şi *dao* al oamenilor. El luminează calea de urmat, numită „calea înțeleptului”. Înțeleptul are puterea de a reintegra ordinea umană în ordinea cosmică, de a recupera firescul şi puritatea. Alegerea înțeleptului sau a sfântului este făcută întrucât el trăieşte în simbioză cu universul, cosmosul. Totodată el împărtăşeşte nemărginirea şi nemurirea naturii. Un alt mare înțelept daoist în afara lui Lao zi a fost Zhuang zi. El a scris o mare parte a cărții care-i poartă numele. Lucrarea vorbeşte atât despre omul desăvârşit, simbolul libertății depline şi al înfruntării morții, cât şi despre nemurire. Un alt subiect al cărții *Zhuang zi* îl reprezintă gradele fericirii, care excelează prin beatitudine, ca şi în hinduism. Beatitudinea sau fericirea supremă se obține printr-o înțelegere superioară a firii lucrurilor. *Dao* este văzut atât ca transcendent, căci a dat viață cerului şi pământului, cât şi imanent, fiind prezent într-un fir de iarbă, într-o furnică etc. Despre Lie zi se spune că ar fi atins un asemenea grad de contopire cu *dao*, încât putea să zboare printre nori. Lie zi a fost o personalitate în jurul căreia s-au creat multe legende. La fel ca Lao zi şi Zhuang zi, Lie zi consideră *dao* ca originea şi scopul vieții. De asemenea crede că *dao* este universal şi imanent vieții, conferindu-i astfel unitatea. Toate câte sunt în univers se găsesc în armonie datorită lui *dao*, acesta reprezentând principiul unității supreme.

G) *Cultul* se desfăşoară în temple. La bază se găsesc cele trei comori daoiste: blândețea, măsura şi evitarea exceselor.

4. *Religiile japonezilor*

a. *Shintoismul*

A) *Istoria* subliniază că numele Japoniei, *Nihon-koku*, vine de la chinezescul *Jih-pen-kuo*, care înseamnă „Țara Soarelui Răsare". Sub raport religios se întâlnesc trei perioade mari: 1) *vechiul shintoism*, ce a durat până în secolul al VI-lea d. Hr.; 2) *buddhismul*, de la introducerea sa în Japonia în jur de 538 d. Hr. şi până la 1700 d. Hr. Vechea religie a fost numită Shinto, iar religia Japoniei devine un sincretism şi 3) *noul shintoism*, exprimat prin purificarea religiei Japoniei de elementele buddhiste, confucianiste şi daoiste şi revenirea la religia populară japoneză tradițională, de la 1700 d. Hr. până astăzi. În afara acestor religii, ca şi în Korea, se mai întâlneşte şi creştinismul.

Shinto înseamnă „calea spiritelor", în complementaritate cu *Butsudo* -„calea lui Buddha". Mark Teeuwen precizează că Shinto a fost definit ca religia indigenă a Japoniei, ca referință pentru tot ceea ce are legătură cu divinitățile native (*kami*), cu altarele, de la ritualul împărătesc până la religia populară[352]. De asemenea, Kuroda Toshio arată că Shinto fusese folosit nu pentru a desemna o religie populară, ci ca sinonim pentru *kami*[353]. Shinto nu este ceva ce existase istoric în societatea japoneză într-o formă concretă, ci mai curând o conceptualizare, o abstractizare activată de fiecare dată ce era folosită, după cum opinează Mark Teeuwen şi Bernhard Scheid[354]. *Jindo* a fost un termen introdus de buddhism în Japonia pentru a desemna divinitățile locale nonbuddhiste numite *kami*. Pe de altă parte, *jindo* semnifica şi haosul primordial, atunci când cerul şi pământul nu fuseseră separate.

B) *Izvoarele* pentru shintoism sunt următoarele: a) *Ko-ji-ki* (Istoria întâmplărilor din vechime), datând din 712 d. Hr. şi alcătuită din trei cărți; b) *Nihon-gi* (Analele Japoniei); c) *Engi-shiki* (Reguli ale perioadei Engi); d) edictele imperiale şi e) o antologie poetică cu 4000 de poezii religioase.

---

[352] Mark Teeuwen, *Tracing Shinto in the History of Kami Worship*, în „Japanese Journal of Religious Studies", vol. al XXIX-lea, nr. 3-4, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2002, p. 196.

[353] Toshio Kuroda, în Mark Teeuwen, *op.cit.*, p. 196.

[354] Mark Teeuwen, Bernhard Schied, în Mark Teeuwen, *From Jindo to Shinto. A Concept takes Place*, în „Japanese Journal of Religious Studies", p. 233.

C) *Cosmogonia* în shintoism vorbeşte despre originea supranaturală a poporului japonez. La început au fost energia activă şi energia pasivă. Perechea *Izanagi* şi *Izanami* a dat naştere zeilor naturii şi insulelor ce formează Japonia. Miturile şi ritualurile shintoiste erau transmise prin tradiție orală, cu ajutorul memoriei, Hajime Nakamura subliniind importanța recitatorilor (*kataribe*), ei rostind vorbele din bătrâni la ceremonia încoronării regale sau în alte ceremonii[355].

D) *Doctrinele religioase* erau politeismul şi panteismul. Religie naturistă, shintoismul este şi o religie animistă. Seninătatea în fața morții le dă japonezilor încredere, optimism şi dragoste de viață. Ca religie etnică, shintoismul are un puternic caracter ritualistic, ancorat adânc în practici sociale, dar neorientat spre doctrină, filosofie religioasă ori spre prozelitism.

E) *Pantheonul zeilor* era dominat de o zeiță, ca şi la hittiți, care este a soarelui şi se cheamă *Amaterasu*. Împăratul Japoniei era fiul zeiței Amaterasu şi zeu deopotrivă. *Susa-no-wo* era zeul oceanului şi stăpânul morților, în timp ce *Tsuki-yomi* era zeul lunii. *Temmangu* era protectorul literaților. *Ochonomachi* era personificarea pământului. Credincioşii din shintoism venerau spirite numite *kami* (cei de sus ori cei superiori), ce sunt personificări ale naturii. Exista un număr infinit de *kami*, aceştia simbolizând tot ceea ce inspiră dragoste, teamă şi uimire. La începuturi, fiecare clan (*uji*) avea o zeitate dominantă, ajungându-se, astfel, la un număr impresionant de 8 milioane de zeități locale sau *kami* în vechiul shintoism.

F) *Cultul* se desfăşoară în temple. Ele se numesc *miya* sau „sala zeilor". Nu se îngăduie podoabe în temple, care sunt foarte simple. La început sanctuarele shintoiste erau simple locuri îngrădite plasate în păduri sau pe malurile râurilor. Venerarea animalelor, copacilor dau o notă de specificitate shintoismului. Sacerdoțiul era ereditar. Împăratul era şi marele preot. Nu sunt agreate jertfele, ci se aduc ofrande sub formă de orez, fructe şi legume. Rugăciunea marii purificări este cea mai importantă. Băieții sunt prezentați divinității în a treia zi de la naştere, iar fetele în a 33-a zi. Shintoismul nu cunoaşte o morală strictă şi nici dogme. Iubirea patriei şi cinstirea zeilor sunt respectate cu strictețe. Sentimentul familiei este esențial. Când onoarea e pătată, japonezul îşi face *harakiri*, ce înseamnă spintecarea pântecelui. Ceremonia ceaiului are un şarm

---

[355] Hajime Nakamura, *Orient şi Occident: O istorie comparată a ideilor*, p. 33.

extraordinar, dar este şi o mărturie a specificului cultural japonez. În shintoism, *sacrificiile* erau oferite divinităților naturii şi morților. Acestea erau pe de-o parte sacrificii periodice determinate de ritmul anului agricol, iar pe de altă parte erau sacrificii de implorare sau de împlinire a unor jurăminte facute în circumstanțe speciale. Un loc important îl ocupau ofrandele. Astfel, relațiile dintre oameni şi zeii lor aveau mai degrabă un caracter de contract decât de adorare. Este posibil ca aceste ofrande să fi fost la început individuale, ca după aceea să devină colective.

G) *Ritul funerar* are ca specific cultul morților. Legătura între vii şi morți este puternică şi se veghează mereu asupra ei. Sufletele vin să-i viziteze pe cei în viață cu prilejul unei sărbători ce are loc în perioada 13-16 august. Inoue Nobutaka constată temeinic diferența dintre *shrine Shinto* (shintoismul de altar) şi *Shinto sects* (sectele shintoiste) şi arată că în urma politicii religioase a guvernului Meiji a apărut procesul modern al formării grupurilor religioase shintoiste în Japonia începând cu secolul al XIX-lea[356].

H) *Sufletul* rămâne în preajma mortului şi a familiei.

b.*Buddhismul*

A) În *istorie* constatăm că astăzi religia japoneză cunoaşte 70 milioane shintoişti şi 44 milioane buddhişti. Buddhismul a venit din China şi Korea în 538 d. Hr. Persoanele culte şi poporul sunt atraşi de buddhism. Pentru prima oară în istoria religioasă a Japoniei un amestec între shintoism şi buddhism a apărut la preotul Gyogi. Ulterior religia japoneză a devenit un sincretism între cele două credințe. Trebuie luat în considerare şi confucianismul în Japonia şi îndeosebi neoconfucianismul, fără îndoială. De asemenea, nu lipsesc nici daoismul şi creştinismul. Însă, Kuroda Toshio susține că religia în Japonia nu este un amestec a două religii (shintoismul şi buddhismul), ci un sistem bine integrat de gândire religioasă şi practici aplicate la un număr diversificat de divinități[357].

B) *Pantheonul zeilor* are în fruntea sa, în buddhismul japonez, pe *Buddha AmitAbha*. *Binzuru* vindecă bolile, iar *Guizo* protejează copiii.

---

[356] Nobutaka Inoue, *The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan*, în „Japanese Journal of Religious Studies”, p. 426.

[357] Toshio Kuroda, în Mark Teeuwen, *op. cit.*, p. 196.

Zeița Amaterasu era socotită ca întrupare a lui Buddha, iar numeroşi *kami* au devenit totuna cu sfinții buddhişti.

C) *Cultul* buddhist are loc în temple. Unele sunt impunătoare, de pildă cele de la Kyoto. Ca şi în India, există statui gigantice ale lui Buddha. Astfel, statuia Daibutsu (Buddha cel mare), de la Kamakura, are 15 m înălțime şi a fost înălțată în anul 749 d. Hr. Muntele Fuji este şi el socotit sfânt. Declarația credinței buddhiste în japoneză este o transpunere din buddhismul indian: *namu amida butsu* (Cred în Amida Buddha).

D) *Sectele* numite simbolic *Drum sfânt* şi *Pământ sfânt* sunt foarte importante în interiorul buddhismului japonez, însă, totuşi, filosofia lui Nichiren şi buddhismul *Zen* sunt cel mai cunoscute, cel mai răspândite şi apreciate. Zen buddhismul a fost întemeiat în 1192 d. Hr. de sfântul buddhist Shinran. *Zen* înseamnă „meditație". Buddhismul Zen pune între paranteze speculațiile metafizice, dar mai ales inteligența discursiv-logică, gândirea conceptuală şi cunoaşterea de dragul cunoaşterii. El pune accentul pe disciplina voinței, pe experiența pură şi pe trăirea mistică. Postura meditativă *zazen* este tehnica fundamentală a buddhismului Zen în vederea obținerii iluminării. În buddhismul Zen (ch'an în China), continuator al tradiției daoiste, termenul *do* (cale) provine din chinezul *dao* şi reprezintă următoarele: 1) calea ce conduce la iluminare, la starea de Buddha; 2) doctrina lui Buddha; 3) iluminarea sau realizarea adevăratei naturi a lui Buddha, care este şi natura fiecărui om şi 4) toate căile practice de formare fizică şi spirituală, cum ar fi: *kendo* (calea spadei), *judo* (calea cea blândă), *kyudo* (calea arcului), *chado* (calea ceaiului) şi *kado* (calea aranjamentului floral). În buddhismul Zen nipon termenul *do* apare şi în cuvântul *butsudo* (Calea lui Buddha).

James W. Heisig, în cartea *Dialogues one Inch above the Ground*, vorbeşte despre convertirea buddhismului la creştinism, respectiv a creştinismului la buddhism şi despre sensul religios al dialogului, conferit de ideea deschiderii spre Celălalt[358]. În capodopera sa *Philosophers of Nothingness*, James W. Heisig prezintă şcoala de la Kyoto şi contribuția ei la istoria filosofiei universale, la dialogul Occident - Orient fondat nu pe baza transferului de idei, ci pe respectul tradițiilor filosofice şi al sistemului valorilor universale ale filosofiei. Întâlnirea dintre Occident şi

---

[358] James W. Heisig, *Dialoguri la câțiva centimetri deasupra pământului*. *Revendicările credinței într-o epocă interreligioasă*, p. 127.

Orient se produce atât pe terenul filosofiei, cât şi al religiei. Autorul evidenţiază necesitatea redefinirii filosofiei universale prin depăşirea numitorilor comuni la îndemână şi a viziunii înguste că doar filosofia occidentală ar fi o filosofie, iar cea orientală nu ar avea dreptul la acest statut. Profesorul american nu confruntă Occidentul cu Orientul pentru a demonstra superioritatea falsă a vreunuia, ci scoate în lumină nevoia ca istoria filosofiei universale să integreze valorile filosofiei nipone şi în special operele lui Nishida Kitarō (1870 - 1945), Tanabe Hajime (1885 - 1962) şi Nishitani Keiji (1900 - 1990). Nu succesiunea la catedra aceleiaşi universităţi, ci ideile pe care şi le-au împărtăşit aceşti autori, ipotezele comune de lucru au determinat constituirea şcolii filosofice de la Kyoto. Scriind despre presupoziţiile comune ale celor trei filosofi niponi, Jim Heisig distinge următoarele: a) filosofia ca întreg; b) religia universalistă; c) critica subiectului transcendental; d) reîntoarcerea la primatul experienţei; e) depăşirea distincţiei dintre filosofie şi religie; f) complementaritatea şi nu opoziţia dintre filosofie–religie, pe de-o parte şi cultura japoneză, pe de alta; g) sinele authentic, care este non-sinele sau vidul; h) cosmosul şi natura interioară; i) conştientizarea lumii şi nu utilitarismul şi j) Dumnezeu ca metaforă pentru unitatea esenţială a experienţei şi conştientizarea realităţii[359]. Pentru a fi lămurit esenţialul raport dintre filosofie şi religie în viziune orientală, care se referă la identificarea lor sublimă şi depăşirea iluziei separaţiei, Takeuchi Yoshinori, discipol al lui Tanabe Hajime, evidenţiază că filosofia a slujit religiei ca principiu interior şi nu drept critică exterioară[360].

IV. **Religiile indo-europenilor**

A) *Religiile Vestului indo-european*

1. *Religia celţilor*

A) *Istoria* arată că celţii reprezentau ramura cea mai vestică a indo-europenilor. Ei au fost numiţi primul popor clasic al lumii barbare. Prima lor atestare este din anul 638 î. Hr. în Albion (Britania) şi Ierne (Irlanda).

---

[359] *Idem*, *Şcoala filosofică de la Kyoto. Nishida Kitaro, Tanabe Hajime şi Nishitani Keiji*, tradusă din engleză de N. I. Mariş şi Mona Mamulea, Bucureşti, Editura Merc Serv, 2002, p. 13-17.

[360] James W. Heisig, *op. cit.*, p. 14.

Herodot îi menționează de două ori cu numele de *keltoi*. Ei au trăit în secolele al IV-lea - al III-lea î. Hr. în principal în Galia, Britania şi Irlanda. Erau cel mai numeros popor din Europa. Ulterior în istorie au pătruns în Spania, Italia şi Grecia. În anul 323 î. Hr. se găseau în regiunea Dunării şi în Transilvania, apoi ajungând până în Asia Mică. Vasile Pârvan susținea că geto-dacii au deprins metalurgia de la celți. Un dintre limbile celților era limba gaelic, care se vorbeşte şi astăzi în Țara Galilor, Scoția, Irlanda, Insula Man şi în Cornwall. Celții şi galii (celții de pe teriotoriul de azi al Franței) aparțineau familiei indo-europene. Ei credeau că sunt un popor sacru, coborât din zei şi se reîntorc la ei după moarte.

B) *Izvoarele* sunt numeroase: *Cartea galbenă*, *Cartea albă* şi *Cartea roşie*, precum şi operele unor scriitori antici latini sau eleni: Posidonius, Cæsar, Diodorus, Tacitus, Lucan şi Strabon. Se disting două tipuri de surse: 1) *primare* şi 2) *secundare*. *Sursele primare* pot fi interioare (arheologice sau mitologice) şi credibile sau exterioare, caracterizate prin distanță spațială şi prin manipularea informațiilor mai ales cu scop politic (texte despre celți scrise de romani şi heleni), câtă vreme *sursele secundare*, divizate în academice (credibile, dar factualiste) şi neacademice (mai degrabă fanteziste) se exprimă printr-o distanță temporală (texte despre celți scrise de autori din Irlanda, Anglia, Țara Galilor sau Scoția)[361]. Nora K. Chadwick deosebeşte două grupuri cu privire la izoarele legate de celți: a) *grupul Posidonius*, care nu se pronunță în favoarea celților şi b) *grupul alexandrian*, care este susținător al celților şi idealist în analiza lor[362]. Aşadar, există izvoare arheologice, epigrafice şi inscripții în latină, dar deopotrivă morminte, sanctuare şi obiecte funerare. O sursă principală pentru cunoaşterea religiei celților o reprezintă mitologia irlandeză. Miturile despre eroul Cuchulainn la irlandezi şi despre Arthur la englezi sunt cele mai cunoscute. În ciuda faptului că această literatură a fost compusă în bună parte după convertirea la creştinism (astăzi chiar se vorbeşte de creştinism celtic), ea prelungeşte în mare parte tradiția mitologică precreştină. Situația se descoperă şi în cazul altor popoare indo-europene, de pildă al geto-

[361] Mircea Itu, *Immortality in Celtic, Thracian and Indian Religions*, în „Gracious Light" (Lumină lină), nr. 3, New York, 2003.

[362] Nora K. Chadwick, *The Celts*, London, Penguin Books Ltd., 1997, p. 18.

dacilor. În ceea ce priveşte creştinismul celtic, Donald E. Meek subliniază următoarele: „Creştinismul celtic atrage atenția asupra iubirii lui Dumnezeu mai degrabă decât a judecății sale”[363]. Sursele clasice latine sau greceşti greşesc prin a fi exterioare şi întrucât interpretează politic religia celților, în vreme ce sursele de azi (britanice, irlandeze şi franceze) sunt obsedate de exactitatea istorică, de obiectivism, au teamă de interpretare şi majoritatea vin din afara religiei, din alte discipline, fiind şi aceste surse exterioare. Dintre autorii de astăzi care au scris despre celți se disting: Thomas O'Laughlin, Myles Dillon, Nora K. Chadwick, Donald E. Meek, William Gillies, Miranda J. Green, Jean de Vries, Georges Dumézil şi Henri Hubert. Dacă sursele clasice erau exterioare prin intenție şi plasare spațială, cele moderne sunt exterioare prin metodă şi plasare temporală.

C) *Doctrina religoasă* la celți era politeismul. Celții n-au cunoscut divinități antropomorfe, deoarece druizii au interzis reprezentarea divinităților sub formă umană. Un cult antropomorfic intens al divinităților a apărut la celți abia sub influența lumii romane. Unele divinități apăreau sub formă de animale sau erau însoțite de animale, la fel ca în hinduism.

D) *Pantheonul zeilor* avea în frunte la celți trinitatea *Teutates* (Mercur), părintele tribului şi patronul războiului, al fertilității şi al sănătății, *Taranis* (Apollo), *taran* însemnând „tunet” şi *Esus* (Marte), comparat cu Odhinn din religia vechilor germani şi având ca animal sacru taurul. Esențial în pantheonul zeilor celți, de altfel extrem de bogat (în jur de 300 de zei), este accentul pus pe atributele zeilor, iar nu pe funcțiile lor. *Lugh* a dat numele unor localități de azi ca: Lyon sau Leiden. Îl avea corespondent pe *Lleu* în Țara Galilor şi era un zeu al soarelui în Irlanda. Era un zeu violent. Zeu tânăr, deseori era reprezentat gol. *Cernunnos* era zeul cu coarne de cerb, simbol al abundenței şi al puterii şi păzitor al porților lumii de dincolo. *Dagda* era zeul bun la toate, precum şi zeul drept. *Alator* era zeul războiului, după cum *Badb* era zeița războiului la celții din Irlanda. În Galia, *Camulus* era zeul războiului şi al cerului. *Aed* este zeul lumii de dincolo. Identificat cu Dagda, e pomenit şi ca fiu al

[363] Donald E. Meek, *The Scottish Highlands. The Churches and Gaelic Culture*, Geneva, World Council of Churches Publications, 1996, p. 99.

acestuia[364]. *Mabon* era zeul armoniei, unităţii şi muzicii, comparat cu Apollo la vechii greci. *Eriu* era zeiţa care a dat numele Irlandei (Eire). *Momu* era o zeiţă a dealurilor în Scoţia. *Brigit*, fiica lui Dagda, îi proteja pe poeţi, barzi, medici şi meşteşugari. *Corra* era o zeiţă a profeţiei. *Abnoba* era zeiţa vânătorii şi corepondenta zeiţei Diana la romani. *Ogme* era zeul geniului, al cunoaşterii, al gândirii, al incantaţiei şi al magiei. Călăuzea sufletele spre lumea de dincolo. *Vitiris* era zeul înţelepciunii. *Manannan Mac Lir* era zeul oceanelor, iar *Morgen* zeiţa mării, a morţii şi renaşterii. *Mac Oc* (*Angus*) era un zeu tânăr, adolescent, strălucitor şi-i plăceau cântecele. Lui i se dedică sărbătoarea Beltaine, după cum Lughnasad - zeului Lugh. Pantheonul zeilor la celţi păstrează sistemul tripartit indo-european, dar cunoaşte şi o împărţire în trei tărâmuri mitice: Lumea de Sus (*Gwynvyd*), Lumea de Mijloc (*Abred*) şi Lumea de Jos (*Annwn*). Sacrificiul arderii era pentru zeii Lumii de Sus, în vreme ce îngroparea - pentru zeii Lumii de Mijloc şi înecarea - pentru cei din Lumea Subterană. Celţii aveau numeroase zeităţi locale ale munţilor, pădurilor şi râurilor, zâne şi spiriduşi, elfi şi goblini. Animalele erau socotite simbolurile vieţii şi ale fertilităţii, ca şi legăturile cu lumea zeilor şi aceea a spiritelor. De altfel, celţii adorau animale ca: cerbul binefăcător, taurul, ca simbol al prosperităţii, calul, venerat în cultul morţilor, mistreţul, pentru vitejia lui, furia războinică şi faptul că era greu de ucis[365], berbecul ca expresie a sacrificiului, peştele ca simbol al cunoaşterii şi secretelor şi câinele, socotit paznicul morţilor. Calul apărea adeseori pe monedele galilor. El era un simbol foarte important în cultul morţilor. Mistreţul, în afara curajului, reprezenta furia războinică. Stejarul era copacul sacru, numele druizilor venind de la stejar. Pe de altă parte, stejarul era considerat arborele divinaţiei, iar ghindele sale erau mâncate de druizi pentru că astfel căpătau puteri miraculoase. Fagul şi alunul erau şi ei socotiţi copaci sacri.

E) *Cultul* se desfăşura în natură. Ceremoniile şi ritualurile se îndeplineau sub cerul liber, într-un loc consacrat numit *nemeton*. Între locurile sacre ale celţilor cităm: Stonehenge în Aglia, Newgrange în

---

[364] Phyllis G. Jestice, *Encyclopedia of Irish Spirituality*, Santa Barbara, Abc-Clio Inc., 2000, p. 113.

[365] J. A. Mac Culloch, *The Religion of the ancient Celts*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1911, p. 356.

Irlanda şi Hochmichele în Germania. Existau, însă, şi temple ridicate în natură, pe înălțimi. Sacrificul era fundamental. El se făcea fie prin spânzurare, fie prin înecare, fie prin ardere. Celebru este ritualul morții întreite în urma sacrificiului, ilustrat de omul de la Lindow, lovit în cap cu un topor, ştrangulat şi înecat în mlaştina Lindow. Moartea întreită era expresia pătrunderii în cele trei regate ale lumii de dincolo. Un sfârşit similar, considerat de mare onoare, au avut Merlin şi bardul scoțian Lailoken. Se sacrificau chiar conducătorii pentru a determina bunăvoința zeilor, la fel cum la vechii germani se sacrifica regele. Cel mai important obicei era tăierea capetelor în bătălie, existând credința că sufletul se găsea în cap şi astfel se împiedica renaşterea duşmanului. Craniul nu era văzut ca trofeu, dar războinicii celți obişnuiau să bea din craniu. La celți, craniul constituia receptacolul puterii sacre, de origine divină, care-l ocrotea pe om de toate primejdiile şi-i asigura sănătate, bogăție şi victorie. Mantica avea un rol deosebit. Celții, ca şi slavii şi vechii germani, citeau viitorul în nechezatul cailor. Prezicătorul dormea pe un mormânt pentru a primi revelații de la mort. Se purtau amulete, care fereau de primejdii. În religia celților se distingeau patru sărbători principale, plasate la începutul anotimpurilor: 1) *Samhain*, la 1 noiembrie, semnifica pomenirea morților; 2) *Beltaine*, la 1 mai, renaşterea naturii celebrată prin aprinderea focurilor; 3) *Lughnasad*, la 1 august, sărbătoarea recoltei, marcată prin bucurie şi jocuri şi 4) *Imbolc*, la 1 februarie. Festivalul *Samhain* (sfârşitul verii) reprezenta Anul Nou la celți. Oamenii se adunau pe dealuri pentru dansuri, curse de cai, jocuri, ritualuri sau discuții. Samhain era, de asemenea, ocazia perfectă pentru ca druizii să oficieze ritualul prezicerii viitorului. Bariera dintre lumea pământeană şi lumea cealaltă era foarte fragilă atunci şi, astfel, zeii, spiritele morților şi muritorii se puteau mişca liberi între cele două lumi. Totodată, în Scoția, tinerii călăreau de-a lungul fermelor lor, cu torțe în mâini, pentru a-şi proteja familia de spiritele rele. Festivalul *Beltaine* (focul strălucitor) prevestea sosirea verii. Se bea apă cu mâinile din fântâna sacră, după ce aceasta a fost înconjurată de trei ori. Festivalul *Lughnasad* (sărbătoarea zeului Lugh, al fertilității) era o celebrare a recoltei. Festivalul *Imbolc* (Ziua Doamnei) era organizat în cinstea zeiței Brigit şi simboliza întoarcerea luminii. Deopotrivă se făcea pentru a asigura fertilitatea şi bogăția naturii.

F) Celții erau împărțiți în *trei clase*, la fel ca toți indo-europenii: 1) *druids* - filosofi, savanți, înțelepți, foarte cultivați, rosteau formule

magice şi practicau divinaţia; 2) *vates* - specialişti în divinaţie, legi şi acte civile şi 3) *bards* - poeţi şi cântăreţi pentru nobili şi regi.

Druizii erau înveşmântaţi într-o robă albă, culoarea specifică a clasei sacerdotale la indo-europeni şi purtau cu ei o nuia de alun. Roba era prinsă cu un cordon cu fir de argint sau aur. Druizii purtau, de asemenea, un toiag de lemn, ca semn al legăturii cu pământul şi un talisman la gât ca semn al legăturii cu zeii. La anumite ritualuri se purta mantia cu glugă, ce trebuia să ajungă până în pământ. Druidismul era o instituţie ce avea la bază instruirea tinerilor. La şcolile druidice se învăţau astronomia, geometria, medicina şi ştiinţele naturale, precum şi cinstirea zeilor şi mai ales nemurirea sufletului. Principala lor funcţie religioasă era profeţia. Aceasta consta în observarea mişcărilor astrelor, cercetarea zborului păsărilor şi măruntaielor animalelor sacrificate. Ei preziceau viitorul şi stabileau zilele faste şi nefaste. Propovăduiau credinţa că oamenii descind din Zeul Morţii, iar lumea va sfârşi prin foc şi apă. Învăţământul druidic era secret, rezervat iniţiaţilor. După cum scrie Strabon, druizii vorbeau despre două tipuri de cunoaştere: a) *cunoaşterea teoretică*, reprezentată de credinţa în supranatural şi b) *cunoaşterea practică*, cu referire la fenomenele naturale şi la filosofia morală. Cele trei principii de bază ale cunoaşterii druizilor erau: a) să ştii, b) să îndrăzneşti şi c) să păstrezi secretul. Cele trei virtuţi ale înţelepciunii druizilor erau: a) să fii atent la toate lucrurile, b) să poţi să înduri şi c) să fii deasupra tuturor lucrurilor. Câteva dintre învăţăturile druizilor erau următoarele: a) sacralitatea tuturor fiinţelor, fie ele oameni, animale sau plante; b) respectul faţă de strămoşi; c) ciclicitatea a tot ceea ce există, legăturile dintre toate fiinţele; d) triada aflată la baza structurii lumii (de exemplu: spirit, trup şi minte); e) trecerea continuă de la spiritual în material şi invers şi f) adorarea zeilor şi zeiţelor şi ambivalenţa divinităţii, care este atât masculină, cât şi feminină.

Ca şi brahmanii în India vedică, druizii acordau o mare importanţă memoriei în procesul educaţiei[366]. Druizii din Galia şi cei din Irlanda se întruneau o dată pe an pentru a judeca anumite cauze între particulari şi pentru a arbitra în diferendele dintre triburi. Cei ce nu se supuneau deciziilor lor erau excomunicaţi (aceasta fiind pedeapsa cea mai severă pe care o puteau primi). Druizii erau scutiţi de dări şi de obligaţia serviciului

---

[366] Gerhard Herm, *The Celts. The People who came out of the Darkness*, London, Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1976, p. 146.

militar (dacă acceptau, puteau deține chiar funcții militare de comandă). În organizarea şi oficierea actelor de cult, rolul principal îl aveau druizii (prea-înțelepții), cei care stăpâneau întreaga ştiință, numiți „preoții stejarului” potrivit etimologiei. Ei alcătuiau, împreună cu aristocrația laică, elita influentă şi privilegiată a triburilor celte. Totodată, druizii formau o castă sacerdotală, dar nu închisă, ca a brahminilor, iar regii ascultau povețele lor. În fruntea ordinului era sacerdotul suprem, Marele Druid. Acesta era ales pe viață. Existau şi druidese care se ocupau cu ghicitul şi prezicerile. Romanii i-au persecutat din pricina autorității lor. Şcolile druidice au fost înlocuite ulterior cu şcoli creştine.

Textele şi tradițiile îi prezintă pe *vates* ca fiind experți în divinație şi însărcinați cu efectuarea actelor sacrificiale. Ei preziceau viitorul folosindu-se de semne prevestitoare şi de sacrificii umane. Totodată, se ocupau şi de întocmirea unor acte civile (vânzări, contracte şi procese etc.), dedicându-se şi practicării medicinei.

Cei din clasa *bards* erau artişti în slujba regilor şi nobililor. Funcția lor consta în principal în a celebra în compozițiile lor faptele de vitejie ale căpeteniilor tribale.

Trebuie precizat că toate aceste trei clase îşi găsesc echivalentul în literatura irlandeză, unde pe lângă *druids* se mai vorbeşte şi despre *faith*, ce aveau la vechii irlandezi mai degrabă funcția celor din clasa *vates*. Exista, de asemenea, şi funcția de interpret al legii, *vergobretus* (judecător suprem). În plus, exista termenul irlandez *fili* (profet, preot şi poet), corespunzător pentru *bards*.

G) *Ritul funerar* cunoştea atât înhumarea, cât şi incinerarea. Incinerarea a fost urmată de practica înhumării la celți, câtă vreme galii cunoscuseră doar înhumarea. Se îngropau şi obiecte împreună cu mortul. Galii nu-şi plângeau morții. Moartea era văzută ca situată la mijlocul vieții, al unei vieți lungi, după cum subliniază Lucan[367]. Jean-Louis Brunaux arată că pentru celți moartea nu este un sfârşit şi nu este întâmplătoare, căci ea este „o moarte care dă un sens vieții”[368], o moarte eroică. Viața de dincolo nu este înțeleasă spiritual, ci ca o continuare a vieții de aici în condiții mai bune. Tărâmul celor tineri, Tărâmul

---

367 Lucan, *Pharsalia*, I, 458.

368 Jean-Louis Brunaux, *Les religions gauloises*, Paris, Éditions Errance, 2000, p. 215.

făgăduinței era numit *The Other World* (Lumea cealaltă). Gerald A. Wait evidențiază că este necesar să se facă distincția dacă Lumea Cealaltă este un loc unde trăiesc zeii celți sau un loc unde sufletele muritorilor merg după moarte[369]. Lumea cealaltă era localizată pe pământ, iar nu în afara lumii, aşa cum remarcă Ovidiu Drimba[370]. Renaşterea se făcea într-un copil din familia celui dispărut. Lumea de dincolo se află fie sub pământ, fie la apus, fie pe o insulă, fie în Ținutul plin de fantome sau al plângerii, fie pe Tărâmul fericirii veşnice. Conform celților, după cum subliniază Myles Dillon, lumea de dincolo există la modul concret şi apare sub forma unei insule înconjurate de ceață, aflată în mijlocul mării sau sub apă[371]. În tradiția irlandeză *The Other World* (Lumea cealaltă) are mai multe nume: Tir Tairngiri (Tărâmul promis), Tir na noc (Tărâmul tinereții), Mag Mell (Câmpia plăcerilor), Odainsakr (Câmpia nemuririi) sau Land lifanda manna (Tărâmul vieții).

H) *Sufletul* omului era nemuritor. Celții credeau în transmigrarea sufletului după moarte, în renaştere, în viața de după moarte şi în nemurire. Lucan scrie despre credința celților în viața de după moarte şi despre credința în renaştere[372]. Cea mai importantă credință a celților, aşa cum arată Nora K. Chadwick, era în nemurirea sufletului[373]. Credința lor în viața de după moarte îi determina să împrumute bani şi să-i restituie în viața viitoare.

B) *Religiile Nordului indo-european*

1. *Religia vechilor germani şi a vechilor scandinavi*

A) *Istoria* evidențiază că scandinavii erau: norvegienii, islandezii, finlandezii, suedezii şi danezii, iar vechii germani: vizigoții, ostrogoții, goții, burgunzii, turingienii, bavarezii şi saxonii etc. În marea lor majoritate aceştia toți erau bărbați înalți, blonzi şi îmbrăcați în piei de animale. Se ocupau cu păstoritul, vânatul şi agricultura. Îşi fabricau unelte de os, piatră

---

369 Gerald A. Wait, în Miranda J. Green (editor), *The Celtic World*, New York, Routledge, 1995, p. 490.

370 Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi a civilizației*, vol. II, p. 45.

371 Myles Dillon, în Joseph Raferty, *The Celts*, Cork, Litho Press Co., 1988, p. 60.

372 Lucan, *Pharsalia* I, 446.

373 Nora K. Chadwick, *The Celts*, London, Penguin Books Ltd., 1997, p. 51.

sau metal. Erau monogami. Doar căpeteniile erau poligame. Erau viteji, dar totuşi se descurajau uşor atunci când erau învinşi. Păstrarea feciorei reprezenta o mare laudă printre ei, căci astfel îşi sporeau puterile şi-şi păstrau tinereţea trupului. Adeseori ei beau bere şi hidromel (vin din miere).

B) *Izvoarele* de bază ale religiei la vechii germani şi vechii scandinavi sunt: *De bello gallico* (Războiul cu galii), scrisă de Cæsar, *Germania* lui Tacitus şi poemul *Völuspa* (Prezicerea vizionarei). Totodată, importante surse mai sunt: *Edda* (Arta poetică), numeroase cântece ale norvegienilor în Islanda şi *sagas*, povestiri despre regi şi eroi, iar la germani *Cântecul Nibelungilor* şi la anglo-saxoni poemul *Beowulf*.

C) *Cosmogonia* avea mai multe variante la vechii germani şi la vechii scandinavi: a) creaţia din gigantul *Ymir* ucis. Din sângele lui apar marea, din oase - munţii, din craniu - cerul, din păr - arborii şi din creieri - norii; b) creaţia din haosul primordial şi c) creaţia din copacul Yggdrasil cu frunzele mereu verzi. Avea rădăcinile înfipte adânc în lumea subpământeană şi ramurile în cer. În nordul haosului era regiunea negurii şi a îngheţului numită *Niflheim*, iar la sud se găsea un ţinut al focului şi al luminii numit *Muspellsheim*. Potrivit poemului *Völuspa* (Prezicerea vizionarei), la început exista o genune uriaşă, *Ginungagap*. În nord se întindea Niflheimr, un ţinut friguros, identificat cu Lumea morţilor. În sud se afla Muspell, Ţara arzătoare. Ca urmare a întâlnirii focului cu gheaţa, la mijlocul universului s-a născut Ymir, o fiinţă antropomorfă. Din sudoarea lui s-au născut un bărbat şi o femeie. Din gheaţa care se topea s-a născut vaca Audhumbla, cu al cărei lapte s-a hrănit Ymir. Vaca a modelat din gheaţă un om numit Buri. Căsătorit cu fiica unui uriaş, acesta a avut trei copii: Odhinn, Vili şi Ve. Cei trei s-au hotărât să-l omoare pe Ymir. Din trupul lui, cei trei fraţi au făurit lumea: din carne - pământul, din oase - stâncile, din sânge - marea, din părul lui - norii, iar din craniu - cerul.

D) *Eshatologia* avea un rol foarte important în religia vechilor germani şi a vechilor scandinavi. Aceste popoare trăiau mereu cu teama de sfârşitul cosmic. Lumea era văzută ca opera zeilor şi ea urma să fie distrusă şi să piară împreună cu zeii în ziua fatală anunţată de trei ani de războaie şi cataclisme. *Heimdall*, paznicul zeilor, va sufla din corn şi va anunţa sfârşitul. Lupul *Fenrir*, cel care împreună cu câinele *Garmr* pusese în primejdie soarele aducând eclipsele, va scapa din lanţuri şi va arunca flăcări asupra pământului. Şarpele *Midgard* se va ridica din ape şi va

împrăştia venin. Sfârşitul lumii, reprezentat de amurgul zeilor numit *ragnarök*, ilustrat în poemul cosmogonic şi eshatologic *Völuspa*, este urmat, însă, de o renaştere a lumii fondate pe puteri morale şi având ca stăpân suprem pe zeul dreptății şi al păcii - Balder.

E) *Doctrina religioasă* definitorie era politeismul.

F) *Pantheonul zeilor* era bogat. Ovidiu Drimba împarte zeii vechilor germani şi scandinavi în două clase: Asii, zeii aristocrației războinice şi Wanii, divinități impersonale[374]. Zeul *Ziu* sau *Tiuz*, era ceresc şi al războiului, reprezentat în mână cu spada. Avea doar mâna stângă, căci dreapta o pierduse în luptă. *Donar* sau *Thor* (la scandinavi) era zeul tunetului, protectorul familiei, casei şi al poporului, reprezentat în mână cu toporul sau cu ciocanul. El i-a ajutat pe oameni în lupta lor cu giganții şi cu demonii. În limba germană denumirea zilei de joi (*Donnerstag*) vine de la acest zeu. *Odin* (Odhinn), deopotrivă zeu suveran, asimilat lui Lugh de la celți şi magician, asimilat lui VaruNa de la inzi, era un zeu foarte popular la vechii germani. El fusese inițial demon. Era stăpânul vieții spirituale şi al civilizației. El aduna în Walhalla sufletele celor ucişi în războaie şi ale celor aleşi. Totodată, Odhinn era şi stăpânul vieții şi al morții. Ca zeu al războiului, era iute, violent şi iscusit. Adesea îşi schimba înfățişarea. Era reprezentat ca om bătrân, cu barbă şi cu o căciulă pe frunte sau un coif, iar uneori cu o lance. *Frey* era domnul, stăpânul, un zeu al fecundității şi al ploii. Era venerat în special la Uppsala. *Frija* sau *Freyja* era zeița iubirii senzuale şi a frumuseții la norvegieni şi islandezi. Ea zbura prin văzduh ca şoim şi patrona iubirea. *Balder* era blând şi drept, fiind zeul curăției şi al nevinovăției. El simboliza lumina. *Loki* era viclean, personificarea răutății, iar *Hel* era stăpâna morții şi a lumii subterane. Vechii germani şi vechii scandinavi credeau în existența piticilor harnici şi buni, ca şi a giganților văzuți ca personificări ale forțelor naturale. Existau, de asemenea, elfi, elfe, silfi şi silfide, toate fiind spirite binevoitoare ce trăiau în munți, păduri sau ape. Cântecul fermecat al silfidelor îi vrăjea pe oameni. Nornir stabileau destinul omului la naştere, pe când frumoasele walkyrii aduceau moartea pe cai iuți şi duceau sufletele în Walhalla.

G) *Cultul* se desfăşura în temple. Cel mai cunoscut era templul de la Uppsala, ridicat în aer liber. Copacul era sacru. Jertfa era numită *Blot*.

---

[374] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. II, p. 109.

Se practica sacrificiul animalelor. Sângele era amestecat într-o băutură şi băut apoi, după care se ungea cu sânge altarul. Regele era sacrificat în caz de nenorociri pentru a se implora îndurarea zeilor față de oameni. Dintre oameni erau sacrificați sclavii şi prizonierii de război. Sacrificiile era aduse zeului Wodan sau Odhinn. Popoarele nordice cunoşteau şi zidirea unui om sau a unui animal de viu în ritualurile de construcție pentru a se asigura trăinicia edificiului.

H) *Ritul funerar* cunoştea practica înhumării şi ulterior a incinerării. Sacrul era legat de victorie şi de biruință la vechii germani şi vechii scandinavi. Nevoile şi morala războiului au trecut în prima funcție din cele trei specifice indo-europenilor, după cum arăta Georges Dumézil, care evidenția un caracter tragic, neliniştit şi pesimist în aceste religii, spre deosebire de majoritatea celorlalte din familia indo-europeană[375]. Cel mai evident argument ar fi, desigur, eshatologia. Se remarca, totodată, exaltarea violenței eroice. Morții de vază primeau onoruri.

I) *Sufletul* era nemuritor. Vechii germani şi vechii scandinavi credeau în renaştere.

2. *Religia popoarelor baltice*

A) Se cunoaşte din *istorie* că balticii erau: lithuanienii, letonii, estonii şi prusacii. Cu toții aparțineau indo-europenilor.

B) *Izvoarele* scrise erau: *Chronicon Prussiae* şi cântecele letone *daina*, transmise oral, termen de la care s-a speculat legat de originea doinei la noi.

C) *Doctrina religioasă* la popoarele baltice era politeismul.

D) *Pantheonul zeilor* era dominat de *Perkunas*, ca zeu suprem. El era zeul fulgerului şi al furtunii. *Perkuna*, mama sa, îl primea obosit şi prăfuit, îi făcea baie şi următoarea zi îl trimitea înapoi spălat şi strălucitor. *Kurkas* şi *Perbrugius* erau zei ai vegetației, în timp ce *Zverine* - zeița animalelor. *Laima* era zeița naşterii şi bogăției, *Ceroklis* - zeul ospitalității, iar *Giltine* - zeița morții. Un zeu important era şi *Svantevit*, zeul solar al războiului. *Triglav* era zeul războiului. Existau şi zei protectori ai casei.

E) *Cultul* se desfăşura în natură, pe dealuri. Sacrificiile de animale erau răspândite. Se sacrifica mai ales țapul la sfârşitul secerişului. Se practica mânjirea cu sângele animalului sacrificat.

---

[375] Georges Dumézil, *Zeii suverani ai indo-europenilor*, p. 184.

F) *Ritul funerar* consta în înhumarea cadavrelor. Aceasta a fost înlocuită apoi cu incinerarea, practică larg răspândită la indo-europeni.

G) *Sufletele* morților se întorceau în copiii nou-născuți sau în animale (de pildă: lupi sau urşi). Foarte puternică era credința în viața viitoare. Astfel, prusacii îşi dădeau viața cu uşurință pentru că după moarte venea numaidecât renaşterea.

3. *Religia slavilor*

A) În *istorie* slavii au apărut ca un popor de origine indo-europeană. Se constituiau din triburi răzlețe, apoi uniuni de triburi, creându-se trei mari grupe: 1) *slavii răsăriteni* (ruşii, ucrainienii şi bieloruşii); 2) *slavii apuseni* (cehii, slovacii şi polonezii); 3) *slavii sudici* (slovenii, croații, sârbii şi bulgarii). Slavii erau blânzi, voinici, ospitalieri, paşnici, artişti şi practicau agricultura şi păstoritul. De asemenea, ei erau monogami, poligamia întâlnindu-se rareori doar la căpetenii. Soțiile erau arse pe rug la moartea soților. Creştinarea slavilor s-a petrecut în secolele al VII-lea - al XII-lea d. Hr.

B) *Izvoarele* religiei slavilor sunt următoarele: o lucrare scrisă de Procopiu din Cezareea şi intitulată *Războiul cu goții*, precum şi *Cronica călugărului Nestor*, datând din secolul al XII-lea, *Chronica slavorum*, *Gesta danorum* şi *Historia polonica*.

C) *Doctrina religioasă* prezentă în religia slavilor era politeismul.

D) *Pantheonul zeilor* îl avea ca principal pe zeul *Perun*. Acesta era zeul cerului în timpul furtunii, dar şi zeul „tunetului”, în conformitate cu numele său. *Zaria* (zarea) era aurora. Ea era fiica lui Perun, fiind reprezentată ca fecioară şi văzută ca simbol al renaşterii. *Materi-Zemlia* era pământul mamă. *Svarog*, ca zeul soarelui strălucitor şi al focului, al secetei şi stepelor, era foarte temut. *Dajbog* era soarele care fertilizează câmpul. *Velesh* era un zeu al turmelor şi păstorilor, al bogăției şi al bunăstării. *Mokosh* era zeița tunsului oilor şi a torsului lânii. Slavii de sud aveau ca zeu suprem pe *Bog*. Exista atât *Cernobog* (zeul negru), cât şi *Bialobog* (zeul alb). *Rusaliile* erau sufletele fetelor tinere moarte şi care continuau să trăiască în ape sau pe malurile lor. *Bereghinele* erau zânele apelor. Slavii aveau credință în demoni, vampiri, spirite ale lacurilor şi ale izvoarelor. Astfel, *Domovoi* erau duhurile casei, iar *Lesovoi* - ale pădurii, *Polevoi* - ale câmpului şi *Rojdancele* - ale naşterii.

E) *Cultul* avea loc mai ales în vestitul templu închinat lui Perun, ridicat lângă Novgorod. Slavii se închinau la idoli de lemn şi de piatră. Foarte răspândit era cultul animalelor şi al păsărilor. Sacrificiul se numea *treba*, iar locul de sacrificiu era *trebiscea*, în vreme ce rugăciunea era *molenie*. Oamenii se sacrificau prin tragere la sorți sau erau aleşi dintre prizonieri. Ca ofrandă se aducea în special plăcinta cu miere. Vrăjitoria era la mare cinste. Slavii aveau mulți vraci, vindecători, precum şi *volhvi* îmbrăcați în piei de lup. Aceştia practicau magia. Un rol aparte îl avea ghicitul după săriturile cailor. Astfel, dacă sărea calul peste lănci cu dreptul, viitorul le era favorabil, dacă o făcea cu stângul, atunci viitorul le era defavorabil. Sărbătorile erau cu prilejul muncilor agricole şi în funcție de perioadele anului.

F) *Ritul funerar* a cunoscut o ordine diferită a celor două practici principale. Astfel, incinerarea a fost mai întâi şi doar apoi îngroparea. La moartea unui tânăr era sacrificată şi logodnica, dar şi medicul ca să-l îngrijească pe tânăr pe lumea cealaltă. De cum oamenii îşi simțeau apropierea sfârşitului, îşi construiau o sanie pentru înmormântare, de unde a apărut expresia *a fi pe sanie*, care însemna „a fi pe ducă”.

G) *Sufletul* omului era nemuritor.

C) *Religiile Estului indo-european*

1. *Religia sciților*

A) *Istoria* îi prezintă pe sciți divizați în patru triburi: 1) *nomazi*, 2) *regali*, 3) *agricultori* şi 4) *plugari*. Există două perioade mari în istoria sciților: înainte de tracizare şi după ea. Scythia Minor reprezintă Dobrogea de astăzi, iar sciții pot fi socotiți între strămoşii noştri. Căpeteniile lor erau şi preoți. Nu aveau preoți, nici artişti şi nu-şi construiau temple.

B) *Izvoarele* sunt următoarele: operele lui Herodot, Niceta de Remesiana, Anacharsis, Æthicus Histricus şi chiar Ioan Cassian.

C) *Doctrina religioasă* era politeismul.

D) *Pantheonul zeilor*, în ciuda politeismului, nu era prea bogat. *Tabiti* era zeița focului şi a vetrei. *Papaios* era zeul protector. *Api* reprezenta pământul. *Tamimasadas* era zeul mării. *Argimpasa* era luna, iar *Goitosyros* - soarele.

E) *Cultul* avea ca specific sacrificiul animalelor şi al prizonierilor. Sciţii cunoşteau practica jurământului numit *ard*, cel mai însemnat fiind cel făcut „pe vetrele regale”, care, însă, trebuia rostit rareori. Dacă regele era bolnav, atunci ghicitorii spuneau că se făcuse un jurământ strâmb. Jurământul pe piele de bou făgăduia ajutor militar, aşa cum precizează Georges Dumézil[376]. Sciţii mai obişnuiau să jure pe sabie sau pe vânt. Înţelepţii sciţi erau foarte respectaţi şi în afara capacităţii largi de cunoaştere, aveau şi darul simplităţii. Enareii erau bărbaţii spâni, care purtau vestimentaţie femină şi citeau viitorul în beţişoarele de salcie. Căpeteniile lor erau îngropate cu onoruri.

2. *Religia arienilor*

A) În *istorie* indo-europenii au apărut în mileniul al II-lea î. Hr. O dată cu arienii, alte popoare indo-europene s-au desprins din cercul lor, plasat de Marija Gimbutas în stepele Rusiei, de alţi cercetători în Pamir, în Iran sau în zona carpato-pontică. Au invadat mai multe zone geografice: India, Europa centrală, septentrională şi occidentală, zona carpato-danubiano-pontică. Localizarea în timp şi spaţiu a indo-europenilor este o problemă contestată între specialişti. Nu s-a stabilit încă patria originară a indo-europenilor, formulându-se mai multe ipoteze. Astfel, s-au presupus ca loc de origine, pe rând, următoarele zone: Europa centrală, sudul Scandinaviei, Ţările baltice, nordul Carpaţilor, nordul Mării Negre, zona carpato-danubiano-pontică, Caucazul, Marea Caspică ori stepele Rusiei[377]. Indo-europenistul Bruce Lincoln remarcă diversitatea popoarelor în familia indo-europeană şi numeşte următoarele populaţii: celtică, germanică, toharică, romană, hittită, greacă, albaneză, tracă, slavă, baltică, armeană, iraniană şi indiană. Arienii sunt cunoscuţi ca unul dintre popoarele indo-europene. Irupţia lor în istorie s-a produs, după unii cercetători, între anii 2300 şi 1900 î. Hr., aşadar în mileniul al II-lea î. Hr. Ei au invadat India în jurul anului 1200 î. Hr. Procesul de indo-europenizare sau arienizare, amintindu-ne nouă de procesul de romanizare din primul mileniu după Hristos, a durat mai multe secole.

---

[376] Georges Dumézil, *Uitarea omului şi onoarea zeilor*, traducere de George Anania, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 188.

[377] K. J. Narr, *Sæculum Weltgeschichte*, vol. I., Freiburg, Basel, Wien, 1965, p. 596-610.

Denumirea de arian provine de la cuvântul sanscrit *Arya* care înseamnă „om nobil”. Arienii au invadat India în mileniul al doilea înainte de Hristos şi au pătruns prin nord-vest, pe teritoriul actualului stat indian PuñjAb. Luptele violente au avut ca rezultat distrugerea civilizaţiei înfloritoare de pe Valea Indusului, dar şi simbioza dintre cultura predraviΔiană, draviΔiană şi cultura ariană, dintre populaţiile aborigene şi cea ariană. Substratul autohton a rezistat, iar acest lucru poate fi dovedit prin vocabularul vedic, domeniu de care s-au ocupat cercetători ca: Arthur Anthony Mac Donell, Jean Varenne şi Jean Herbert, dar şi prin mituri, prin prezenţa consoanelor cerebrale în sanscrită şi în unele limbi neoindiene ş.a. Elemente ale religiei arhaice au supravieţuit în hinduism, fiind vorba îndeosebi de cult şi devoţiune.

B) *Izvoarele* religiei ariene sunt textele vedice, la fel ca în hinduismul vedic. În anul 1786, savantul britanic William Jones revoluţiona cercetările lingvistice prin descoperirea mai multor similarităţi între limbile europene, considerate ca derivate dintr-o limbă de bază, o limbă-părinte, limba indo-europeană. Divizarea acestei limbi se face în două ramuri: *centum* şi *satem*. Sanscrita, limba arienilor, face parte din clasa numită *satem*. Nu s-au păstrat documente scrise în limba indo-europeană din pricina lipsei culturii scrise şi a tradiţiei orale la indo-europeni, însă comparaţiile sistematice o pot reconstitui. Bruce Lincoln oferă câteva exemple din limbile indo-europene, în studiul său consacrat indo-europenilor din *The Encyclopedia of Religion*: latină *deus*, greacă veche (elină) *théos*, sanscrită *deva*, hittită *dsius* şi lithuaniană *dievas.* Arătând că rădăcina cuvântului înseamnă „zi” şi „lumină”, lingvistul român Cicerone Poghirc, în cartea sa *Philologica et linguistica*, adaugă şi alte exemple din limbile de azi cu rădăcini indo-europene: letonă *dievs*, bretonă *doue*, irlandeză *dia*, galeză *duw*, veche prusacă *deiws*, veche germană *Zio*, franceză *dieu*, spaniolă *dios* şi română *(Dumne)zeu*, etc.

C) Georges Dumézil, pornind de la societatea sciţilor, a enunţat *teza tripartiţiei funcţionale la indo-europeni*. Diviziunea socială cuprindea următoarele trei clase: preoţii, războinicii şi agricultorii. Ea avea în corespondenţă trei funcţii. Savantul francez în filologie şi mitologie comparată le numeşte astfel: a) *suveranitatea magică şi juridică*; b) *suveranitatea războinică şi militară*; c) *suveranitatea productivă şi reproductivă*. El insistă, de asemenea, asupra dinamismului celor trei

funcțiuni, a raportului dintre ele. Georges Dumézil distinge, totodată, trei tipuri de acțiuni ierarhizate pe care le numeşte trei funcțiuni fundamentale: 1) stăpânirea sacrului şi a cunoaşterii; 2) forța fizică şi valoarea războinică şi 3) fecunditatea şi abundența[378]. La popoarele indo-europene şi implicit la arieni organizarea ține cont de această împărțire. Jean Haudry, în cartea *La religion cosmique des Indo-Européens* (Religia cosmică a indo-europenilor), identifică trei domenii care ilustrează cele trei funcții (psihologic, istoric şi social), trei ceruri (diurn, crepuscular şi nocturn), respectiv trei culori (alb, roşu şi negru). În India ariană existau trei caste (*varNa*) corespondente: a) *brAhmaNa*; b) *kΞAtriya* şi c) *vaiΣya*, câtă vreme *ΣYdra* este considerată în afara sistemului, *pAriya*. Ele funcționează şi în India de astăzi. Din unghiul tripartiției funcționale la indo-europeni, Georges Dumézil descoperă şi alte elemente la inzi: 1) trei focuri artificiale (al stăpânului casei, al ofrandelor şi cel de apărare); 2) trei valori morale (*dharma*, *artha* şi *kAma*) şi 3) cele trei ipostaze ale materiei (*sattva*, *rajas* şi *tamas*)[379].

D) *Doctrina religioasă* întâlnită în religia ariană este henoteismul, la fel ca în vedism, spre care nu se face o trecere bruscă. Dintre caracteristicile societății indo-europene specifice arienilor enumerăm: patriarhalitatea, nomadismul pastoral, practicarea agriculturii, creşterea vitelor, cultul focului, incinerarea, sacrificiul, venerarea zeilor masculini, pasărea ca simbol fundamental în mitologie, organizarea militară, migrația, luptele de cucerire, consumarea băuturii nemuririi *soma* la arieni, *haoma* la iranieni, jocul de zaruri, precum şi cântatul la harpă şi flaut etc.

E) *Pantheonul zeilor* nu este atât de bogat ca în religia vedică. Arianizarea Indiei va conduce la hinduizarea Indiei. Mitologia ariană, ca şi cea vedică, este dominată de zei masculini. Zeul cerului are un rol aparte. El este *DyauspitAr*, ce are corespondent pe Jupiter la romani. De asemenea, el apare uneori împreună cu soția sa, zeița pământului *PPthivI*. Treptat, însă, locul lui DyauspitAr, un zeu slab reprezentat în mitologia indiană, este luat de *VaruNa*. Spre deosebire de DyauspitAr, VaruNa nu-şi va pierde suveranitatea, ci şi-o va accentua, devenind rege universal, *saMrAja*. Inițial, VaruNa a fost un *asura* (un demon), zeii şi demonii

---

[378] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 85.

[379] *Idem*, *Zeii suverani ai indo-europenilor*, traducere de Petru Creția, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1997, p. 40.

fiind frați în mitologia indiană, la fel ca în alte mitologii. Ei erau copiii lui PrajApati, ființa supremă. Victoria lui Indra, stăpânul zeilor, asupra şarpelui-demon VPtra a fost încununată de succes şi prin trecerea unor *asurA* (demoni), în clasa *devA* (a zeilor). Între aceştia s-au numărat VaruNa şi Agni (zeul focului). Nu este vorba de o biunitate, ci de o ambivalență structurală în cazul zeului VaruNa, cel ce domină mitologia ariană. El domneşte nu numai peste oameni, ci şi peste zei, locul de stăpân al zeilor fiind ocupat mai târziu, în mitologia vedică, de către Indra. VaruNa veghează asupra menținerii ordinii universale a lucrurilor. Are în posesia lui pe *Pta*, adică ordinea liturgică, morală şi cosmică a universului. Este, totodată, şi un *mAyin* (magician), care-i pedepseşte pe cei ce nu respectă legea cosmică prin legarea lor cu nodurile condiției umane de muritori. VaruNa formează o pereche importantă în mitologia ariană cu zeul *Mitra*. Ei sunt în acelaşi timp complementari şi solidari. Georges Dumézil avertizează că nu este vorba de o opoziție sau de o rivalitate în cazul celor doi zei, ci de o uniune, deosebirea dintre ei fiind dată de mijloacele şi modurile de acțiune, de afinitățile sociale şi mai ales de cele cosmice[380]. Suveranitatea diurnă este reprezentată de Mitra, regăsit şi la iranieni ca Mithra, în vreme ce suveranitatea nocturnă de VaruNa. Mitra are ca asociați pe *Bhaga*, cel ce asigură împărțirea bogățiilor, prosperitatea şi pe *Āryaman*, simbolul ospitalității, protectorul arienilor şi al căsătoriilor. Acesta are grijă de relațiile dintre membrii societății ariene, în vreme ce Bhaga veghează repartiția bunurilor. Zeii arienilor sunt numiți şi regi, iar grație funcției de cârmuitori ai universului, Abel Bergaigne le spune „zei suverani”, dar nu în sens sacerdotal, ci în acela de putere concretă.

D) *Religiile Sudului indo-european*

1. *Religia etruscilor*

A) În *istorie* se arată că etruscii au trăit în mileniul I î. Hr., secolele al VII-lea - secolul I în ținutul Toscana. Erau autohtoni şi nu venetici. Unii susțineau că etruscii au venit din Asia, fiindcă aveau coada ochiului prelungă, la fel ca asiaticii. Galii de neam celtic invadează regiunea

---

[380] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 59-78.

locuită de etrusci în secolul al V-lea. Etruscii erau oameni foarte pioşi. Aveau scrierea de la dreapta la stânga.

B) *Izvoarele* religiei etruscilor sunt: *Libri tagetici*, despre zei şi modul de a le potoli mânia; *Libri fatales*, despre destine; *Libri haruspicini*, despre modul de cercetare a măruntaielor şi practicarea divinației; *Libri fulgurales*, despre studierea fulgerelor şi *Libri rituales*, conținând reguli de conduită religioasă, morală şi socială.

C) *Cosmogonia* la etrusci consta în crearea lumii în decursul a 12 milenii, fiecare mileniu fiind marcat de unul din semnele zodiacului. Omul a fost creat în al şaselea mileniu, după cer şi pământ, bolta cerească, mări şi ape, soare, lună şi astre, vietăți din aer, apă şi de pe pământ.

D) *Doctrina religioasă* era politeismul.

E) *Pantheonul zeilor* era condus de triada: *Tinia*, *Uni* şi *Menerva*. Divinitățile etruscilor erau benefice sau malefice. *Tinia* era Jupiter, *Notria* era zeița bogăției, *Turan* - Venus, protectoarea femeii, a iubirii, dar şi stăpâna vieții şi a morții, *Thesan* - Aurora, iar *Nortia* - zeița norocului. *Turms* era Mercur, *Maris* - Marte, iar *Satre* - Saturn. *Velchans* era zeul focului, devenit Vulcanus la romani. *Nethuns* era Neptun, stăpânul mărilor. Dintre zeițe, *Uni* era Junona, iar *Menerva* - Minerva. Etruscii aveau şi zei ai căror nume rămâneau tainice, zei auxiliari, zei ocrotitori ai bărbaților şi zei ocrotitori ai femeilor. Lumea subpământeană era condusă de nepotul lui Tinia pe nume *Tages*, asimilat, însă, lui Thot de la egipteni, prin prisma stăpânirii artei magice. Zeul morții era *Tuchulcha*.

F) *Cultul* avea loc în temple, unde etruscii păstrau statui ale zeilor. Cercetarea măruntaielor şi în special a ficatului era la mare preț. Măruntaiele erau fierte şi, dacă se topeau, îi păştea ceva rău. Etruscii ghiceau viitorul după semne cereşti, făceau rugăciuni, prin care comunicau cu zeii. Ei aduceau jertfe sângeroase de animale ucise cu toporul. Se practicau şi sacrificiile umane. Victimele erau alese dintre prizonierii de război, sclavii şi soțiile defuncților. Disciplina etruscă era foarte aspră.

G) *Ritul funerar* cuprindea: a) chemarea mortului, b) bocirea de către rude şi prieteni şi c) aşezarea în mormânt. Etruscii aveau un important şi complex cult al morților. Împărăția morților era un tărâm al petrecerii veşnice şi al veseliei. Neamurile se înveşmântau în haine noi şi scumpe la înmormântare. Etruscii cunoşteau şi practica mumificării.

H) *Sufletul* şi viața continuau şi după moarte.

2. *Religia romanilor*

A) *Istoria* poporului roman cunoaşte trei mari perioade distincte: 1) *regalitatea* (753 - 509 î. Hr.); 2) *republica* (509 - 31 î. Hr.) şi 3) *imperiul* (31 î. Hr. - 476 d. Hr.). În timpul republicii s-a produs elenizarea romanilor exprimată religios printr-un dispreț vădit față de zei şi prin practicarea strictă a preceptelor morale. Arta şi literatura, dar şi scepticismul contribuie la slăbirea religiei. În timpul imperiului, Octavian Augustus, conducător luminat, abil şi înțelept, a înțeles că religia simboliza tăria statului. Drept urmare, a restaurat puterea religiei, a readus cultul public şi particular şi a ridicat temple. Cultul familial a fost reintrodus de împăratul Augustus. Totodată, el a impus şi cultul împăratului. I s-au dedicat două temple.

B) *Izvoarele* sunt numeroase, de la inscripții, monede, basoreliefuri, statui, picturi şi până la scrieri ca: *De re rustica* (Despre lucrurile rustice), de Cato, cuprinzând rituri şi formule magice; *De natura deorum* (Despre natura zeilor), a lui Cicero; *De providentia* (Despre providență), scrisă de Seneca; *Æneida* lui Vergilius şi *Saturnalia* lui Macrobius.

C) *Cosmogonia* avea drept cea mai cunoscută variantă întemeierea Romei. Romulus a tras brazdele unde aveau să fie porțile Romei. Lupoaica a fost trimisă de Marte ca să-i alăpteze pe cei doi, pe Romulus şi Remus, astfel prefigurându-se vocația de războinici a romanilor. La fel ca în multe tradiții, întemeierea unui oraş ilustrează repetarea cosmogoniei. Sacrificiul lui Remus este sacrificiul cosmogonic.

D) *Doctrina religioasă* dominantă era politeismul. Religia romană se caracteriza prin spirit practic, accent pus pe viața comunitară şi o puternică tendință spre laicizare. Nu mitologia şi nici filosofia religiei se găseau în centru la romani, ca la vechii greci. Dacă aceştia înlocuiau puterea religiei cu cea a filosofiei, romanii au introdus puterea legislativă. Romanii nu aveau sensibilitate mistică, dar nici metafizică, ci un spirit prin excelență pozitiv şi practic. *Numen* nu însemna *mana*. Georges Dumézil îi atacă pe cei ce au această impresie. Nu era o forță impersonală în univers, ci voința exprimată a unui zeu. De asemenea, Georges Dumézil remarcă o triadă preetruscă a zeilor în religia romană: Jupiter, Mars şi Quirinius[381]. Zeii nu erau umani, căsătoriți, cu copii şi aventuri cum îi vedeau vechii greci. Existau, însă, divinități

[381] Georges Dumézil, *Zeii suverani ai indo-europenilor*, p. 154.

antropomorfice. În acord cu panteismul stoic, Seneca defineşte divinitatea ca „tot ceea ce vezi şi ceea ce nu vezi” şi explică diferenţa dintre natura umană şi natura divină prin aceea că în natura umană sufletul e partea cea mai bună, pe când natura divină este numai suflet[382]. Religia romanilor a crescut din animism. De asemenea, fiecare om îşi avea divinitatea protectoare, fiecare acţiune era pusă în slujba unei voinţe divine. Ulterior s-au infiltrat culte orientale în religia romanilor. Ele erau dedicate unor zei ca: a) Isis şi Osiris; b) Mithra, având la bază dualismul avestic şi c) Atargatis. Mithraismul era practicat de bărbaţi şi nu de femei. Bărbatul se aşeza într-un şanţ. Era sacrificat un taur, iar sângele cald curgea pe om pentru a-l purifica. Decadenţa religiei romane a fost ilustrată prin topirea politeismului roman într-un panteism solar, care i-a inspirat pe stoici, cei ce aşezau în centru focul ca principiu al existenţei. În religia romană a urmat un însemnat sincretism religios, înlocuit cu religia creştină.

E) *Pantheonul zeilor* era condus de *Jupiter*, ca zeu al luminii şi fenomenelor cereşti, al împăraţilor. La început, el a fost zeul agriculturii, apoi al ploii şi al tunetului, păzitorul fidelităţii, al jurămintelor şi zeul ospitalităţii. Jupiter era cel mai mare dintre zei şi nu intra în osmoză cu omenirea. Perechea sa era *Junona*, protectoarea femeii, zeiţa luminii. Ea s-a contopit cu *Diana*, zeiţa vânătorii şi a maternităţii. *Vesta*, zeiţa focului vetrei, era foarte frumoasă şi luminoasă. Ea proteja maternitatea. *Vulcanus* era zeul trăznetului şi al focului, pe când *Saturn* era un zeu agrar şi simboliza abundenţa. *Minerva*, Menerva de la etrusci, era zeiţa înţelepciunii şi a meşteşugurilor. *Mercur* era zeul comerţului, echivalent cu Hermes de la vechii greci, iar *Neptun* era temutul zeu al mărilor, identificat cu Poseidon din religia greacă, cu toate că aveau caracteristici diferite. *Marte* era iniţial zeul vegetaţiei devenit apoi zeul războiului. El era tatăl lui Romulus şi al lui Remus. *Quirinius* era zeul mulţimii văzute ca unitate şi ca forţă. *Ianus* era zeul intrărilor şi al ieşirilor. *Faunus* era zeul animalelor pădurii. *Pales* proteja turmele, *Liber pater* proteja pământurile şi *Silvanus* proteja pădurile şi pajiştile. *Flora* era zeiţa plantelor, în timp ce *Pomona* - a fructelor. *Venus* era frumoasa zeiţă a iubirii, asimilată cu Aphrodita de la heleni. *Libitinia* era zeiţa funeraliilor, în vreme ce *Orcus* era zeul morţii. Dacă *Fortuna* era zeiţa norocului,

[382] Seneca, *Scrieri filosofice alese*, traducere, coordonată de Eugen Cizek, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 201.

Genius era protectorul poporului roman şi *Fides* - al jurămintelor. Romanii credeau şi în semizei: *Hercule* preluat de la heleni, Æneas, erou troian, ce întemeiază oraşul Lavinium, *Romulus* şi *Remus*, precum şi dioscurii *Castor* şi *Pollux*. Penații vegheau asupra prosperității, geniile protejau fiecare om, larii - locurile unde trăiau grupuri de oameni şi manii - sufletele strămoşilor.

F) *Cultul* avea mai multe forme la romani. Ei îşi construiseră temple după modelul celor de la etrusci şi de la vechii greci. Preoții erau divizați în trei mari clase conform cu funcțiile lor: a) *flamen Dialis* (pentru Jupiter), b) *flamen Martialis* (pentru Marte) şi c) *flamen Quirinalis* (pentru Quirinius). Ei îndeplineau serviciile religioase ale acestor zei şi erau conduşi de pontificii, care erau înțelepții. Existau colegii sacerdotale. Vestalele erau preotesele zeiței Vesta. Dacă în procesiunea lor ele se întâlneau pe drum cu un condamnat la moarte, acesta era grațiat. Sărbătorile erau grupate pe anotimpuri: Vestalia în 17 iunie, Liberalia în 17 martie şi Opalia în 19 decembrie fiind cele mai importante. La 14 martie se lepădau hainele de copil şi era îmbrăcată toga în ritualul de trecere la maturitate. Se aduceau zeilor ofrande de cereale şi de fructe. Sacrificatorul purta o togă albă. Se făceau sacrificii de cerere, de consultare şi de expiere. *Pater familias* (tatăl familiei) jertfea şi îndeplinea ritualurile domestice la focul din vatră. Rugăciunea se numea *precatio* şi se rostea stând în picioare, cu glas tare şi prin ducerea mâinii la gură numită *adorare*. Prin vot (*votum*) se câştiga bunăvoința zeilor. De asemenea, un rol aparte îl aveau purificările rituale prin spălări sacre, dar aceste purificări nu erau morale, ci aveau în vedere spălarea de atingeri impure de ordin sexual sau mortuar. Romanii erau superstițioşi. Aveau ghicitori plătiți cu salarii. Ca şi etruscii, romanii practicau citirea în zborul şi în cântatul păsărilor.

G) *Ritul funerar* avea la bază îngroparea. Soldaților li se aduceau onoruri funerare. Cei morți mergeau la Orcus, zeul morții şi duceau o viață ca pe pământ, întocmai cum egiptenii mergeau la Osiris. Spre deosebire de Osiris, Orcus nu era şi zeul nemuririi, iar credincioşii nu se identificau cu el.

H) *Sufletul* nu dispărea după moarte. Exista credința în viața viitoare.

3. *Religia vechilor greci (helenilor)*

A) În *istorie*, după o denumire mai veche, helenilor li se spunea pelasgi. Erau indo-europeni şi erau împărțiți în: 1) cretani sau minoici şi

2) ahei sau micenieni. Ultimul val de heleni i-a avut pe: dorieni, ionieni şi eolieni la sfârşitul mileniului al II-lea î. Hr. După aceste perioade, civilizaţia greacă se împarte în următoarele momente istorice de bază: a) *perioada geometrică* (1025 - 700 î. Hr.); b) *perioada arhaică* (700 - 500 î. Hr.); c) *perioada clasică* (500 - 323 î. Hr.), înfloritoare, când a trăit Alexandru cel Mare; d) *perioada elenistică* (323 - 31 î. Hr.), când s-a petrecut amestecul cu civilizaţia orientală şi e) *perioada romană*, când cultura helenă pătrunde în Imperiul roman. Filosofia helenă, scepticismul şi cinismul au condus la dizolvarea religiei helene.

B) *Izvoarele* sunt bogate, ca şi la romani: *Istorii*, de Herodot; *Descrierea Elladei*, de Pausanias; *Imnul către Zeus*, al lui Zenon; epopeile lui Homer - *Iliada* (750 î. Hr.) şi *Odiseea* (720 î. Hr.), care descriu luptele helenilor pentru cucerirea Troiei, respectiv peripeţiile lui Ulise la înapoierea în Ellada (Grecia) după războiul toian; poemele lui Hesiod - *Theogonia* şi *Munci şi zile*; odele lui Pindar şi tragediile lui Eschil, Sophocle şi Euripide. Există, de asemenea, şi izvoare epigrafice (texte pe piatră sau metal) şi izvoare arheologice (ruine de temple şi statui etc.), precum şi izvoare numismatice.

La Homer mitologia trece în istorie, o istorie pe de-o parte zbuciumată din pricina războaielor (de exemplu: cucerirea Troiei din epopeea *Iliada*), dar pe de alta eroică prin vitejia luptătorilor heleni (în special Ahile Peleianul în epopeea *Iliada*). Indicând mesajul adânc al epopeii *Odiseea*, itinerariul spiritual al lui Ulysse şi revenirea acasă ca o reîntoarcere spre sine, o regăsire de sine, Gheorghe Vlăduţescu evidenţiază şi un alt tip de trecere, cea de la geografie la istorie: „Ulysse, în drumul de întoarcere de la Troia la Ithaca, mută sau converteşte geografia în istorie”[383].

La Hesiod se remarcă o însemnată sistematizare teologică redată de cele două teme majore din creaţia sa: teogonia şi cosmogonia. Se constată numaidecât mai multă moralitate la zeii lui Hesiod decât la cei prezentaţi de Homer.

În ceea ce priveşte tragedia greacă, Mihai Gramatopol descoperă un tip de religie numită a umanului, interpretată ca o „descoperire a punctului fix al universului nu în lumea concretă a fizicii, ci în aceea etică a permanenţei omeneşti, justificând prin ea însăşi finalitatea

---

[383] Gheorghe Vlăduţescu, *O istorie a ideilor filosofice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1990, p. 54.

existenței”[384]. Confruntarea dintre om şi divinitate în tragedia greacă nu semnifică negarea divinității, ci afirmarea libertății şi a demnității umane. Eroii tragediei greceşti îşi deplâng deseori soarta pentru că aceasta este în mâna zeilor. Eschil şi Euripide au fost numiți adeseori „poeți ai cetății”, iar Sophocle, prin operele sale, a fost mereu puternic ancorat în realitatea contemporană lui (lupta individului cu realitatea exterioară şi mai ales cu cea interioară fiind tema centrală), dar şi un maestru în zugrăvirea psihologiei umane, de pildă în tragedia *Antigona*.

C) *Cosmogonia* cea mai interesantă este aceea zugrăvită în opera lui Hesiod. Astfel, la început erau Haosul şi Geea, pământul, care-l naşte pe Uranos, cerul din care apar titanii. Între titani se disting: Okeanos, Hyperion, Chronos, Rhea şi Tethys. Din Uranos şi Gea s-au născut ciclopii şi monştrii. Din titanul Chronos şi soția sa Rhea s-au născut zeii. Zeus era cel mai tânăr. El a uzurpat domnia tatălui său. Zeii din Olimp s-au luptat apoi cu titanii.

D) *Doctrina religioasă* era politeismul, religia greacă oferind cel mai clar şi adeseori citat exemplu de politeism. Antropomorfismul este o altă marcă importantă: zeii au trupuri omeneşti, se poartă ca oamenii, dar prin vinele lor curge un lichid care le conferă nemurirea. Xenophan a atacat antropomorfismul homeric şi hesiodic. De altfel, el luase în derâdere doctrina transmigrației sufletului şi reîncarnarea din brahmanism, fără a-i înțelege sensul. Antropomorfismul trebuie interpretat ca expresie a ideii filosofice a umanizării divinului, iar reîncarnarea ca expresie mitică a principiului continuității vieții.

E) *Pantheonul zeilor* se caracterizează în principal prin politeism. Zeii trăiesc în Olimp, de unde conduc lumea. Zeii erau conduşi de *Zeus*. Numele său vine de la *div*, care înseamnă „a străluci”. De aici rezultă firesc că el era zeul luminii, stăpânul fulgerului şi al tunetului. Părintele zeilor şi al oamenilor, el locuia în Olimp. Statuia zeului făcută de Phidias reprezintă cea mai ilustră imagine a sa. *Hera* era personificarea feminină a cerului nocturn. Zeița femeilor şi a căsătoriei, ea era mereu geloasă pe Zeus, pe aventurile acestuia. Era foarte frumoasă, cu ochii mari şi mâinile ca nufărul. Stăpânea şi ea tunetele şi trăznetele şi obişnuia să coboare din Olimp într-un car tras de doi cai nemuritori. *Athena*, numită şi Pallas-

---

[384] Mihai Gramatopol, *Moira, mythos, drama*, Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 25.

Athena, fermecătoare şi plină de măreţie, nu avea mamă, întrucât fusese născută direct din capul lui Zeus, despicat cu o lovitură de ciocan de Hephaistos. Pe de altă parte, analizând semnificaţiile zeiţei Athena, Gheorghe Muşu reamintea că era zeiţa adâncului pământului, pentru ca abia ulterior să fie ridicată la rangul de zeiţă a cetăţii; totodată era *tritogeneia* (cea născută din adâncuri)[385]. Era înţeleaptă, prudentă şi curajoasă. Ea proteja ştiinţele, artele, meseriile, munca şi conducea armatele greceşti la victorie. *Apollo*, născut pe insula Delos, avea plete de aur şi era soarele strălucitor. Zeitate pastorală, el era protectorul navigatorilor, al poeziei şi al artelor. Adesea era reprezentat cântând la liră. Ca părinte al ghicitului, trona la Delphi, unde un templu îi era închinat. Se spunea că Apollo stătea acolo în fiecare primăvară şi vară. Deopotrivă era zeul coloniilor greceşti. *Artemis*, sora lui Apollo, reprezentată cu arcul şi tolba în spate, era zeiţa fecundităţii, a castităţii, dar şi zeiţa pădurii şi a vânătorii, echivalată cu Diana. *Dike* era fiica lui Zeus şi ea supraveghea buna împărţire a dreptăţii. *Tyhe* era o zeiţă a norocului şi a belşugului, asimilată zeiţei Fortuna de la romani. *Hermes*, fiul lui Zeus şi al nimfei Maia, încălţat cu sandale înaripate, zbura cu iuţeala gândului. El era zeul vântului, mesagerul zeilor, inventatorul lirei, patronul călătoriilor, hoţilor, comerţului, retoricii şi oratoriei. Era şi zeul somnului. Foarte importante erau virtuţile sale spirituale şi funcţia sa de *psychopompos*, de călăuză a sufletelor spre şi dinspre *hades* (infern). *Hephaistos*, fiul lui Zeus, era zeul focului şi zeul făurar. Soţia sa *Aphrodita*, născută din spuma mării, strălucea ca aurul şi era zeiţa frumuseţii, a iubirii senzuale şi a iubirii nelegitime, ca şi zeiţa fecundităţii. *Poseidon* fusese iniţial zeul câmpiei şi apoi a devenit zeul mării. Era fratele lui Zeus. Valurile dădeau ascultare mişcărilor mâinii sale. Purta tridentul (o furcă cu trei dinţi) şi când era înfuriat izbea cu el apele mării şi răsturna corăbii. *Ares* era aprigul şi temutul zeu al războiului şi al morţii. El era adorat şi în Thracia. *Hades*, cel neîndurător, fratele lui Zeus, stătea pe un tron de aur alături de *Persephona*. Ei trăiau împreună sub pământ şi stăpâneau infernul. *Thanatos*, zeul morţii, era reprezentat cu sabia în mână şi îmbrăcat într-o mantie neagră. *Helios* era soarele, iar *Selena* - luna. *Hestia* era, ca şi Vesta la romani, zeiţa focului domestic.

---

[385] Gheorghe Muşu, *Lumini din depărtări*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 33.

Asklepios era zeul vindecător, zeul artei medicale. Lui îi era închinat un vestit templu la Epidauros. Era, totodată, ocrotitorul tinerilor. *Eros*, fiul Aphroditei, era zeul iubirii. Eriniile erau înfricoşătoare, răzbunătoare şi purtau bice şi şerpi. Graţioasele nimfe erau duhuri ale pădurii. Mai existau şi satirii, graţiile şi muzele (de exemplu: *Thalia*, muza comediei). Animalele şi păsările reprezentau simboluri ale divinităţilor, în vreme ce arborii - locuinţele zeilor.

Eroii sau semizeii erau născuţi dintr-un zeu şi o pământeancă sau o zeiţă şi un pământean. *Herakles* a sugrumat doi şerpi trimişi de Hera, apoi a ucis leul din Nemea, hidra de la Lerna, mistreţul de pe muntele Erymanthos, căprioara de pe muntele Kerineos şi a dus la bun sfârşit cele 12 munci grele, a adus taurul din Creta, câinele lui Kerberos din infern etc., a cucerit Troia, a luptat cu zeii împotriva giganţilor, după care a murit pe rug şi a fost primit printre zeii din Olimp graţie vitejiei sale. Scriind despre Herakles, Gheorghe Muşu apelează la etimologie şi arată că înseamnă „slăvitul prin Hera”[386]. *Prometeu* a furat focul de la Hephaistos şi l-a dat oamenilor. Pedepsit de Zeus pentru fapta sa, a fost încătuşat pe o stâncă din Munţii Caucazului. Un vultur îi mânca ficatul, dar noaptea acesta creştea la loc. *Theseu* a omorât minotaurul, după care a domnit în Athena dovedind o mare înţelepciune. Episodul cu minotaurul simbolizează lupta helenilor împotriva cretanilor. Alţi eroi erau dioscurii *Castor*, cel muritor şi *Pollux*, cel nemuritor, *Ahile*, viteazul fiu al regelui Peleus şi al zeiţei Thetys şi regele *Menelaos*. Georges Dumézil precizează că, drept moştenire indo-europeană, teologia helenă a propus o ierarhizare în trei grupe a fiinţelor supranaturale: zeii, eroii şi demonii[387].

F) *Mitologia* helenă este extrem de bogată. De fapt, religia vechilor greci se clădeşte pe mitologie, la fel ca şi creştinismul. Astfel, miturile se împart în mai multe clase distincte: 1) mituri despre zei: a) *mitul lui Apollo*: Eros, jignit de Apollo, îl săgetează şi-i aprinde iubirea pentru nimfa Daphne, iar în inima ei trimite o săgeată care să otrăvească dragostea. Daphne se preface într-un dafin (laur). Apollo decide să poarte mereu laurul pe frunte. b) *mitul Aphroditei*: Pygmalion, celebrul sculptor din Cipru, se îndrăgosteşte de propria creaţie şi Aphrodita îi dă viaţă statuii; 2) mituri despre eroi: a) *mitul Pandorei*: Pandora este trimisă pe

---

[386] Gheorghe Muşu, *op. cit.*, p. 75.

[387] Georges Dumézil, *Zeii suverani ai indo-europeanilor*, p. 109-110.

pământ pentru a spulbera fericirea oamenilor dăruită de Prometeu. Cutia Pandorei conţine toate nenorocirile, bolile şi suferinţele. Curioasă fiind, ea o deschide şi împrăştie răul în lume; b) *mitul argonauţilor*: este vorba despre corăbierii care aduc lâna de aur şi Iason ce înţelege că credinţa magică în puterea miraculoasă a lânii de aur sau într-o forţă exterioară omului este o superstiţie pentru că destinul se află în mâna omului, aceasta fiind adevărata credinţă şi c) *mitul lui Prometeu*: el a furat focul de la zei şi l-a dăruit oamenilor, fiind pedepsit de Zeus pentru fapta sa. Mitul reprezintă sursa poemului *Prometeu înlănţuit*, de Eschil, interpretarea fiind artistică, originală pentru că este făcută din perspectiva oamenilor şi nu a zeilor, accentul fiind pus pe umanism şi pe mesajul civilizator al isprăvii lui Prometeu. Este interesant cum mitul se îmbină cu paradoxul la vechii greci şi, aşa cum observă Mihai Gramatopol, care-şi punea problema dacă mitul la heleni este un refugiu, un simbol sau o ironie, cele două împreună „au făcut posibilă reinterpretarea în sens eroic a divinităţii”[388]. Aşadar, nu doar semizeii urcă la nivelul zeilor, ci şi aceştia coboară în lumea eroilor.

G) *Cultul* se desfăşura în temple. Templele erau în stil doric, ionic sau korinthic. Cel mai cunoscut era Parthenonul de pe Akropole dedicat zeiţei Athena. Deosebit prin amplasamentul său era templul lui Poseidon de la Cap Sunion. Foarte important era templul lui Apollo de la Delphi. Pe frontispiciul templului lui Apollo de la Delphi erau înscrise două propoziţii devenite sacre în cultura helenă şi nu numai: „Cunoaşte-te pe tine însuţi” şi „păstrează în toate măsura justă”. Celebrul dicton de la Delphi, *gnothi seauton* (cunoaşte-te pe tine însuţi), revalorizat filosofic de Socrates, reprezintă fundamentul întregii culturi helene şi, aşa cum arată Gheorghe Vlăduţescu, „o oglindă pentru *în-cercuirea* de sine”, o înlocuire a cosmocentrismului cu antropocentrismul[389]. La Platon reamintirea (*anamnesis*) a potenţat sensul socratic, *cunoaşterea de sine* trecând în câmpul reflexiei. Astfel, în *Alcibiade*, *cunoaşte-te pe tine însuţi* este ca o poruncă a sufletului însuşi faţă de sine însuşi. Întrucât *omul nu e*

[388] Mihai Gramatopol, *Civilizaţia elenistică*, Braşov, Editura Orientul latin, 2000, p. 98.

[389] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995, p. 88.

altceva decât suflet, înțelepciunea stă în cunoașterea de sine[390]. Preoția se transmitea din tată în fiu. Cultul era îndeplinit de capul familiei. Pentru Helios, soarele, se făcea o rugăciune dimineața. Pentru Poseidon, zeul mării, se întindeau mâinile spre mare. Foarte răspândite erau întrecerile şi jocurile. Acestea erau religioase în sine, fie olimpice, închinate lui Zeus, fie panatheenele, închinate Athenei, fie întrecerile de poezie. Ordaliile erau probe pentru dovedirea nevinovăției. Astfel, când nu avea alte probe pentru a-şi dovedi nevinovăția, acuzatul punea mâna în foc sau intra în apă fiartă. Oracolul juca un rol aparte în religia vechilor greci. Existau oracolul de la Dodona, unde frunzele unui stejar vechi comunicau oamenilor şi oracolul de la Delphi, unde preoteasa Pitia stătea în extaz şi dădea răspunsuri. Se aduceau sacrificii omeneşti dintre sclavi şi prizonieri. Cu timpul sărbătorile, aşa cum constată Ovidiu Drimba, îşi pierd caracterul religios şi devin prilejuri de petrecere şi de odihnă[391].

H) *Ritul funerar* consta în îngroparea cadavrelor. Înmormântarea a fost practica obişnuită pentru cei decedați şi numai apoi s-a încetățenit incinerarea. Morții mergeau sub pământ la Hades sau departe în vest ori la marginea oceanului. Câmpiile Elizee se aflau la marginea pământului. Acolo s-a dus Menelaos, soțul Elenei şi ginerele lui Zeus. Fericirea însemna nemurire acolo şi era rezervată doar favoriților zeilor, restul oamenilor mergând în *hades* (infern), unde duceau o viață tristă, dar fără chinuri groaznice. Împărăția morților se găsea sub pământ. La ea se cobora pe o scară. Helenii aveau un pronunțat cult al morților, dovadă fiind mormintele de la Mykenes, unde erau îngropați cu arme, podoabe, vase şi alte bunuri.

I) *Sufletul*, ceva pe care-l simțim, lipsit de culoare, are în el şi cumpătarea incoloră şi întreaga strălucire a virtuților", după cum scria Plotin[392]. El era văzut ca principiu material, ca suflu vital, iar la moarte se desprindea de corp şi rătăcea. Sufletele păstrau înfățişarea dinainte, dar erau palide. N-aveau memorie, inteligență şi conştiință de sine. Helenii erau recunoscuți pentru credința fatalistă în destin (*moira*). La Homer, *Moira* apărea ca zeitate ce personifica moartea şi răul. Eschil o situa

---

390 *Ibidem*, p. 286.

391 Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. I, p. 594.

392 Plotin, *Enneade* I, 6, 1, traducere de Vasile Rus, Oradea, Editura Antaios, 2000, p. 21.

alături de erinii. Ulterior *moira* a devenit simbolul filosofic al destinului, cum susține Mihai Gramatopol[393]. Însă, viziunea despre destin diferă în interiorul filosofiei helene. De pildă, fatalismul pentru stoici, aşa cum susține Gheorghe Vlăduțescu, nu este opus libertății şi nici nu conduce la pesimism, ci este numită necesitatea implacabilă a lumii, dar necesitatea universală şi raționalitatea perfectă nu îngrădesc posibilitatea de exprimare a libertății omeneşti[394].

4. *Religia cretanilor*

A) Potrivit *istoriei*, cretanii aparțin poporului helen, în ciuda geografiei care evidențiază separația lor de heleni şi arealul lor insular. În mitologia helenă se spune că Zeus s-a născut în Creta.

B) *Doctrina religioasă* dominantă era politeismul. Însă, cretanii cunoşteau totemismul şi animismul.

C) *Pantheonul zeilor* avea, ca şi în Egiptul antic sau la celți, divinități cu capete de animale. Divinitatea supremă era marea zeiță *Dictinna*, identificată cu Hera la vechii greci. Ea era zeița fertilității, a fecundității şi deopotrivă a vieții şi a morții. Stăpână a pământului, era şi zeița războiului şi a vânătorii. Zeiță a dragostei era fiica ei, *Britomartis*. Fiul şi amantul zeiței Dictinna era zeul ploii şi al animalelor. Lui i se sacrifica taurul. El era *Minotaurul*, jumătate om şi jumătate taur. *Zagreus* era stăpânul lumii de dincolo.

D) *Cultul* se desfăşura în trecut în grote, în aer liber sau în temple pe vârf de munte. Se aduceau ofrande constând în vin şi alimente. Ritualul inițierii avea o mare însemnătate la cretani. Tinerii erau deprinşi cu viața aspră. Dintre sărbători cele mai importante erau ale semănatului, ale secerişului, ale culesului viei sau măslinelor, dar mai ales transhumanța. Cretanii aveau un pronunțat cult al animalelor, în special al şarpelui şi al taurului. Acesta simboliza puterea, fecunditatea şi fertilitatea. Alte culte erau al arborelui vieții şi al securii duble numite *labrys*. Aceasta era întrebuințată pentru sacrificarea taurului. Nu s-au practicat nicicând sacrificiile umane, dar cele animaliere erau foarte răspândite.

---

[393] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p. 46.

[394] Gheorghe Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 98-99.

E) *Ritul funerar* consta în înhumare. Cretanii aveau o mare preocupare față de moarte. Erau un popor optimist. Lumea de dincolo era imaginată ca un loc plin de frumuseți şi bucurii.

F) *Sufletul* după moarte făcea o călătorie lungă spre apus până la Insula fericiților.

5. *Religia illyrilor*

A) *Istoria* arată că illyrii erau strămoşii albanezilor. Ei au trăit în peninsula balcanică, în Europa de sud. Creştinarea albanezilor s-a produs în secolele al IV-lea - al V-lea d. Hr. În secolul al XVII-lea, o parte dintre albanezi trec la islam.

B) *Izvoarele* sunt sărace, iar între ele se disting mituri şi legende, precum şi textele sacre pentru antichitate ale lui Herodot şi Strabon.

C) *Cosmogonia* la illyri este foarte interesantă. Pământul a fost cărat de un taur. Tremuratul acestuia este cauza cutremurelor.

D) *Doctrina religioasă* era politeismul. Exista şi credința în strigoi.

E) În fruntea *pantheonului zeilor* se găsea *Perëndi*, zeul tunetului, corespondent lui Perun de la slavi şi Perkos de la traci. *Djell* era zeul masculin al soarelui, iar *Henë* - zeița feminină a lunii.

F) *Cultul* cel mai cunoscut la illyri era al focului, specific şi altor popoare din aceeaşi arie geografică. Vrăjitoria era la mare preț. Esențial era cultul şarpelui, animalul păzitor al casei. Este atestat în Balcani încă dinaintea indo-europenilor. Şarpele casei, numit *bolla e shtëpisë*, proteja familia, moartea lui semnificând extincția neamului respectiv[395]. Puternică era credința în viața de după moarte şi în renaştere.

6. *Religia misterelor de la Eleusis*

A) Potrivit *istoriei*, primii locuitori de la Eleusis erau tracii. Eleusis se găseşte lângă Athena. Vecinătatea şi protecția Athenei au contribuit decisiv la plasarea misterelor de la Eleusis în centrul vieții religioase panhelenice. Misterele au fost celebrate în decurs de 2000 de ani, modificate, însă, pe parcursul timpului. Se distingeau micile mistere (*telete*), celebrate o dată pe an primăvara şi marile mistere (*epopteie*),

---

[395] Cicerone Poghirc, *Albanian Religion*, în Mircea Eliade (editor), *The Encyclopedia of Religion*, vol. I, New York, Mac Millan Academic Publishers, 1987, p. 180.

rezervate celor iniţiaţi, sărbătorite tot o dată pe an, dar toamna, timp de o săptămână. Scenariul iniţiatic al misterelor de la Eleusis era în strânsă legătură cu agricultura sacră, cu fertilitatea şi sexualitatea mistică.

B) Religia misterelor are următoarele *caracteristici*: 1) cuplul de zeităţi; 2) cultul fertilităţii; 3) venirea la viaţă a vegetaţiei şi dispariţia ei; 4) intensitatea sentimentelor şi planul trăirii personale; 5) aspectul sexual pronunţat; 6) iniţierea (pe o durată de trei ani) şi secretul 7) cultul zeităţilor htoniene ale pământului şi 8) speranţa în nemurire.

C) *Cultul zeiţei Demeter* şi al fiicei ei Kore, răpită de zeul infernului, era despre schimbarea anotimpurilor. Demeter, zeiţa fertilităţii şi a agriculturii, şi-a căutat fiica, pe care a regăsit-o în infern. Este simbolizată moartea şi reînvierea naturii. Demeter era zeiţa agriculturii. Pentru ea se sacrificau porci. Demeter a trimis apoi pe pământ o secetă mare. Atunci zeii au decis să i-o redea pe Kore, silită în urma învoielii să petreacă o treime din fiecare an sub pământ. Kore era identificată cu Persephona.

D) Un altul este *cultul zeului trac Sabazios*, identificat cu veselul zeu Dionysos-Bacchus. În *cultul lui Dionysos* avea loc sacrificiul unui ţap. Era mâncată carnea crudă, ospăţul fiind însoţit de muzică, dans şi vin. Dionysos sau Bacchus era zeul vinului şi al viţei de vie. I se sacrificau ţapi. Sărbătoarea, mai degrabă specifică tracilor sud-dunăreni decât helenilor, avea loc la culesul viilor. Era marcată şi de orgii. Dionysos reprezenta bucuria de viaţă.

E) *Cultul cuplului Cybela-Attis* era al căsătoriei sacre de la hittiţi.

F) *Cultul zeiţei Ishtar şi a iubitului ei Tammuz* venea de la babilonieni.

G) *Cultul zeiţiei Isis şi al lui Osiris* fusese preluat de la egipteni.

H) *Cultul lui Mithra* era foarte răspândit, ca şi la romani. Era sacrificat taurul şi urma botezul cu sângele lui.

I) *Pythagoreismul* era un alt element de bază în religia misterelor. Pythagoras s-a născut în 585 î. Hr. în insula Samos la Marea Egee. El şi-a însuşit ştiinţele matematice de la egipteni, fenicieni şi chaldeeni. A întemeiat o şcoală numită „hemiciclul lui Pythagoras”, în care locuitorii din Samos se strangeau şi discutau treburile cetăţii. Şcoala fondată de Pythagoras la Crotona (în sudul Italiei) a fost la bază o comunitate religioasă centrată în jurul figurii întemeietorului şi al cultului zeului Apollo şi al muzelor. Şcoala înfiinţată de Pythagoras era de felul unui

adevărat ordin religios cuprinzând practici inițiatice şi interdicții severe. Discipolul trebuia să asculte ce spuneau alții, timpul de tăcere durând până la doi ani, iar denumirea pe care o purtau cei ce se găseau în acest stadiu era de *akustikoi* (auditori)[396]. Abia după ce au învățat să tacă şi să asculte, discipolii aveau voie să întrebe şi să-şi exprime părerile. Atunci ei treceau în faza de *mathematikoi* (matematici). Prin matematici vechii greci înțelegeau geometria, muzica şi alte discipline superioare. Astfel, ajunşi în acest stadiu discipolii puteau cerceta alcătuirea universului şi principiile naturii, denumirea pe care o purtau cei ajunşi în această fază era de *physikoi* (fizicieni)[397]. Prin urmare şcoala pythagoreică presupunea nu doar o inițiere graduală, ci şi o organizare pedagogică în trepte cu accent pe ordinea învățării şi educației filosofice şi ştiințifice. O bună parte a filosofiei lui Pythagoras o constituiau numeroasele interdicții de ordin alimentar, moral sau comportamental. Ceea ce rămâne din pythagoreism, ca formă de gândire, independent de contribuțiile pe plan filosofic şi ştiințific, este o anumită religiozitate, aureola de mit care înconjoară figura lui Pythagoras. El a creat un curent filosofico-religios. Caracteristicile acestuia erau credința în transmigrarea sufletului sau metempsihoza, reamintirea existenței sufletului înainte de întrupare, credința în veşnicia sufletului, precum şi studiul matematicii şi al muzicii. Pythagoras arăta că la adevăr se ajunge nu prin exaltări orgiastice, ci prin studiu şi abstinență. Potrivit lui Pythagoras, divinitatea supremă se identifică sublim cu sufletul lumii şi este omniprezentă. Țelul filosofiei lui Pythagoras era purificarea şi eliberarea intelectului. Pythagoras definea partea secretă a filosofiei sale prin expresia greacă *gnosis ton onton* (cunoaşterea ființei)[398]. Porphyros selectează următoarele sfaturi date de Pythagoras: a) a-i cinsti pe zei; b) a aduce jertfe zeilor; c) a se vorbi cu religiozitate despre zei, eroi şi demoni; d) a se purta cuviincios față de părinți şi e) a se supune legilor[399]. Trebuie precizat că supunerea legilor

---

[396] Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie şi metafizică la vechii greci*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 73.

[397] *Ibidem*, p. 74.

[398] Alexandrian, *Istoria filozofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitru, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p.35.

[399] Porphyros, *Viața lui Pytagora*, în Pytagora, *Imnurile sacre*, traducere de Radu Duma, Bucureşti, Editura Herald, 2000, p. 25.

sau respectul jurământului se referă la legile divine. Aceste sfaturi, numite precepte generale ale filosofiei, sunt mult mai multe enumerate de Pythagoras în *Imnurile sacre*, încheiate cu promisiunea că omul, respectându-le, va fi ca un zeu, adică „nemuritor, etern şi de-a pururi biruitor al morții”[400]. Pythagoreicii cercetează forma lumii. Ei sunt interesați de principiile care alcătuiesc lumea, dar nu se preocupă de materie. Pythagoreicii ca şi orficii considerau că prin renaştere există posibilitatea ca oamenii, respectând prescripțiile, să-şi purifice sufletele şi să scape din roata naşterii. Casa originară a sufletului era în stele. Din acest motiv omul este străin de această lume şi doreşte să se elibereze din lanțul trupului şi să se reîntoarcă în casa cerească a sufletului. Pe lângă conceptele privind natura şi soarta sufletului sau organizarea unei şcoli filosofice şi religioase, ordinul pythagoreic a dezvoltat şi o teorie asupra numărului. Astfel, adevărata realitate şi elementul explicativ al lumii constau în numere şi în proporțiile exprimate de acestea.

J) *Orfismul* s-a afirmat în secolul al IV-lea î. Hr. Orpheus, care însemna fie „voce frumoasă”, fie „întunecime”[401], era un cântăreț din liră originar din Thracia, fiul lui Apollo şi al muzei Calliope. Moartea soției sale Eurydike l-a marcat puternic. Umblând desculță, ea a fost muşcată de un şarpe şi a murit. Orpheus coboară în lumea umbrelor pentru a o readuce la viață pe Eurydike. Zeii s-au învoit, dar Eurydike trebuia să-l urmeze şi Orpheus să nu se uite nici o clipă înapoi. La suprafață, el a aruncat o privire în urmă pentru a se convinge că Eurydike îl urma. Ea îl urma într-adevăr, dar pentru că el şi-a întors privirea, Eurydike a ajuns înapoi în lumea umbrelor. Bacantele l-au omorât pe Orpheus, l-au rupt în bucăți, iar capul, desprins de trup, continua să plutească pe mare şi Orpheus continua să cânte şi să proorocească. Câteva din caracteristicile esențiale ale orfismului erau: viziunea despre timp şi spațiu ca principii prime şi veşnice în univers, precum şi deplângerea tragismului existenței umane. Fanes era părintele nopții, al cerului, al zeilor, dar şi al pământului. El era zeul creator. Cosmogonia în orfism se referă la Timpul care a conceput în Aither oul primordial. Din el se naşte primul dintre zei, Eros. Acesta este principiul naşterii. Sunt creați toți ceilalți zei şi lumea. Dar Zeus îl înghite şi cu el întreaga creație, născând o altă lume. Prin

[400] Pythagoras, *Imnurile sacre*, p. 46.
[401] Gheorghe Muşu, *op. cit.*, p. 252.

această înghițire simbolică se recunoaşte efortul de a face dintr-un zeu cosmocrator creatorul lumii pe care o guvernează. Neamul omenesc avea o natură dublă: divină prin elementul dionysiac şi demonică prin titani. Sufletul era de natură divină şi nemuritor, în vreme ce trupul - o închisoare a sufletului şi omul trebuia să se elibereze de el. Filosofia orfică este una dintre sursele de inspirație ale poeziilor filosofice scrise de Mihai Eminescu[402].

7. *Religia tracilor sud-dunăreni*

A) Din punctul de vedere al *istoriei*, se ştie de la Herodot că tracii erau „cei mai numeroşi după inzi"[403]. Mircea Eliade îi numea „anonimii istoriei"[404]. Tracii se împărțeau în 22 triburi potrivit lui Strabon: geți, hedoni, ciconi, bistoni, peți şi sarți etc. Unirea triburilor era aproape imposibilă. Curajul tracilor în bătălii fusese explicat prin convingerile lor eshatologice. Din punct de vedere istoric, se cunoaşte următoarea periodizare la traci: a) *perioada străveche* - tracii personificau forțele naturii; b) *perioada greacă*; c) *perioada persană*; d) *perioada macedoneană* - în vremea lui Alexandru cel Mare; e) *perioada helenistică* şi f) *perioada romană*. Tracii au avut o contribuție fundamentală la civilizația vechilor greci.

B) *Izvoarele* sunt puține: operele lui Homer, Sophocle şi Euripide.

C) *Doctrina religioasă* definitorie era politeismul.

D) *Pantheonul zeilor* avea în frunte triada *Zbelsurdos*, *Bendis* şi *Dionysos*. Alți zei se regăseau şi la heleni: *Ares*, *Artemis* şi *Hermes*. Zbelsurdos era un zeu solar şi al cerului, echivalentul lui Gebeleizis de la geto-daci. El trimitea ploaia. Bendis, consoarta lui, proteja vânătoarea, pădurile şi pământul. Dionysos (Sabazios) era zeul vinului şi al viței de vie. El era fiul lui Ares şi al zeiței Artemis, identificată cu Bendis. Dionysos a fost identificat şi cu Zagreus, zeul cretan al infernului, precum şi cu *Sabazios*. *Pan* era zeul ocrotitor al turmelor şi al păstorilor. *Orpheus* apărea la traci ca erou şi semizeu. *Cavalerul trac*, reprezentat cu lance, venea călare pe un cal alb şi vâna mistrețul. El era un simbol al vieții şi al vieții de dincolo de moarte.

---

402 Ion Itu, *Orfismul eminescian*, Braşov, Editura Orientul latin, 1995.

403 Herodot, *Istorii*, V, 65.

404 Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. al II-lea, p. 167.

E) *Cultul* se desfăşura mai ales în natură. Tracii sud-dunăreni interpretau visele, oracolele şi semnele divine. Aduceau jertfe animaliere, dar uneori şi umane. Sugrumarea soției celei mai iubite la moartea soțului era un obicei specific.

F) *Ritul funerar* avea la bază îngroparea, care se făcea cu podoabe şi arme.

G) *Sufletul* era nemuritor. Tracii aveau credința în viața de dincolo de moarte şi în nemurire. Tracii credeau în nemuriea subpământeană, aceea a lui Dionysos identificat cu Hades. Patron al vieții pământene, ca şi al celei de dincolo de moarte era zeul Dionysos-Sabazios.

8. *Religia geto-dacilor*

A) *Istoria* geto-dacilor are o importanță majoră în cunoaşterea istoriei poporului român. Helenii au recunoscut forța şi originalitatea religiozității trace. Geto-dacii erau un popor indo-european. Ei erau tracii de la nordul Dunării. Geto-dacii, ramură nordică a marelui neam tracic, erau socotiți „cei mai viteji şi mai drepți dintre traci"[405]. Ei nu aveau cultura scrisă, la fel ca şi celții. Strabon arată că geții şi dacii vorbeau aceeaşi limbă[406]. Diferențele dintre ei nu erau etnice, ci geografice, geții trăind în regiunile numite mai târziu Muntenia, Moldova şi Dobrogea, respectiv dacii în Oltenia, Transilvania, Banat şi Maramureş. Erau împărțiți în trei mari clase: a) *tarabostes* (preoții); b) *pileati* (cei care purtau căciulă de lână) şi c) *comati* (pletoşii). Preoții geto-dacilor se divizau în trei categorii: a) *kapnobatai* (cei ce umblă prin nori); b) *polistai* (întemeietorii de oraşe sau învățații) şi c) *ktistai* (întemeietorii de neam). Portretul moral al geto-dacilor cuprindea însuşiri ca: bunătatea, blândețea, veselia, ospitalitatea, compasiunea, curajul, spiritul dreptății şi credința optimistă în zei şi oameni etc. Ovidius, însă, îi numeşte aspri, sălbatici, cruzi[407], mereu puşi pe gâlceavă şi înarmați, pregătiți de luptă[408] şi, totuşi, îi apreciază că au compasiune față de soarta lui şi nu sunt barbari. Dintre conducătorii lor cei mai importanți au fost: Dromichetes, Burebista şi Decebal, precum şi marii preoți Zalmoxis, Decaineos (Deceneu), Zeuta, Comosicus, Decebal şi Vezina. Dromichetes l-a învins pe Lisimach.

---

405 Herodot, *Istorii*, V, 3.

406 Strabon, *Geografia*, VII, 3, 13.

407 Ovidiu, *Ponticele*, II, 7, 31.

408 *Idem*, *Tristele*, V, 7, 17-20.

Burebista a pus bazele întâiului stat dac centralizat şi a realizat prima unire a triburilor trace de la nordul Dunării. El nu lua decizii fără să-l consulte pe Deceneu. De pildă, acesta i-a spus la un moment dat să ardă viile pentru a opri ceremoniile dionysiace specifice tracilor sud-dunăreni şi nu geto-dacilor. De asemenea, Deceneu îi învăța pe geto-daci să trăiască conform cu legile naturii. Iordanes spunea despre Deceneu că i-a instruit pe daci în aproape toate ramurile filosofiei, „demonstrându-le teoria celor douăsprezece semne ale zodiacului, le-a arătat mersul planetelor şi toate secretele astronomice şi cum creşte şi scade orbita lunii şi cu cât globul de foc al soarelui întrece măsura globului pământesc şi le-a spus sub ce nume şi sub ce semn cele trei sute patruzeci şi şase de stele trec în drumul lor cel repede de la răsărit până la apus spre a se apropia sau depărta de polul ceresc”[409]. Decebal, fiul lui Scorilo, a fost înfrânt de Traian în războaiele daco-romane, dar a preferat să-şi ia singur viața decât să fie înrobit.

B) *Izvoarele* au un număr redus, ceea ce face dificilă astăzi cunoaşterea în profunzime a religiei geto-dacilor. S-au pierdut scrierile împăratului Traian. Geto-dacii nu aveau cultura scrisă, transmiterea tradiției fiind orală, ca la majoritatea popoarelor antice. Dintre sursele rămase se disting operele lui Herodot, Hellanicos, Hecateu, Homer, Sophocle, Strabon, Aristotel, Platon, Diodorus din Sicilia, Lucian din Samosata, Cæsar, Horatius, Ovidius, Pomponius Mela şi Iordanes, cel ce confundă geții cu goții. Pe lângă izvoarele scrise, există, însă, dovezi arheologice şi numismatice. Ținem să cităm, în primul rând, sanctuarele de la Sarmizegetusa Regia şi de la Grădiştea de Munte, cetățile de la Costeşti şi Blidaru, tăblițele de la Tărtăria, precum şi tezaurul de la Cucuteni, unele dintre ele mărturii despre populații paleo-indo-europene, mergând până în neolitic. Nu trebuie uitată nici Columna lui Traian ca dovadă a existenței geto-dacilor şi a războaielor cu romanii.

D) *Doctrina religioasă* predominantă era politeismul. Religia geto-dacilor a cunoscut, la un moment dat, şi o formă interesantă de monoteism. Cu toate acestea, politeismul şi nu monoteismul sau dualismul caracterizează religia geto-dacilor. În ceea ce priveşte dualismul, de pildă, Ion Banu îl găseşte ilustrat în disputa dintre zeii Gebeleizis şi Zalmoxis pentru întâietate, în existența lor ca un cuplu de

---

[409] Iordanes, *Getica*, 69-70.

zei, dar refuză identificarea lor. De asemenea, el susține că nu este vorba despre dualism în sens mazdeian pentru că la geto-daci sunt mai mulți zei în pantheon, iar opoziția dintre zeul uranian Gebeleizis şi cel htonian Zalmoxis nu se încheie prin suprimarea negativului sau prin triumful binelui[410]. Au existat tendințe spre henoteism, după cum afirmă Vasile Pârvan, care avansează, însă, şi ipoteza monoteismului în religia geto-dacilor. Sincretismul domină religia geto-dacilor după războaiele cu romanii. Pătrunderea Orientului la Roma şi în celelalte provincii ale imperiului au determinat apariția cultelor orientale în religia dacilor după cucerirea de către romani: culte egiptene, iraniene şi îndeosebi syrio-palmyriene. Silviu Sanie exemplifică într-o lucrare cu următoarele divinități orientale: Dea Syria, Bel Hammon, Azizos, Fenebal sau Manavat[411] etc. Este interesant de observat cum la noi ideile şi credințele orientale din Asia Mică țin de sfera influențelor şi sunt împrumuturi, câtă vreme cele orientale din India aparțin fondului şi sunt moşteniri. Mircea Vulcănescu, scriind despre sufletul românesc şi specificul existenței româneşti, ia în considerare mai multe ispite, aşezând la baza lor ispita dacică, integrată în ispita tracică, văzută ca „reziduală, lăuntrică"[412], spre deosebire de celelalte ispite din acest spațiu cultural. Românii nu suntem un neam semitic şi atunci trebuie să înțelegem că creştinismul la noi nu ține de fondul autohton, ci este de împrumut, iar când vrem să trasăm identitatea noastră se impune a lua în considerare specificul creştinismului românesc, adică să nu ignorăm rădăcinile precreştine, moştenirea geto-dacică şi tracică. Aceasta nu intră în conflict cu religia creştin ortodoxă, fiind asimilată de ea şi supraviețuind şi astăzi, chiar dacă nu în totalitatea aspectelor sale.

E) *Pantheonul zeilor* dezvăluie corespondențe cu religia tracilor sud-dunăreni şi cu religia vechilor greci. *Gebeleizis* era zeul cerului, al fulgerului şi al furtunii. Fusese zeul cerului şi patronul aristocrației militare. Exista ritualul tragerii cu arcul înspre nori în timpul furtunii pentru a potoli dezlănțuirea naturii, dar nu pentru a-l mânia pe zeu.

---

[410] Ion Banu, *Demersuri în filosofia orientală*, Bucureşti, Editura Şiințifică, 1998, p. 205-206.

[411] Silviu Sanie, *Cultele orientale în Dacia romană*, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 106-202.

[412] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 46.

Gebeleizis a fost identificat cu Zbelsurdos de la tracii sud-dunăreni. S-a remarcat ulterior sincretismul cu *Zalmoxis*, pe care Mnaseas l-a echivalat cu Chronos de la heleni. Inițial Zalmoxis a fost zeu al pământului, al vegetației şi al păstorilor pentru a deveni zeu al cerului ulterior prin identificarea cu Gebeleizis. Din zeu al reînnoirii şi renaşterii, a devenit stăpân al lumii morților. De altfel, religia geto-dacilor a căpătat un pronunțat caracter urano-solar, dovadă fiind şi sanctuarul de la Sarmizegetusa Regia din Munții Orăştiei. Diana a fost asimilată zeiței trace *Bendis*. Aceasta era zeița-mamă, fiind reprezentată în mai multe sculpturi aparținând culturii de la Cucuteni. De asemenea, era socotită zeița fertilității, a dragostei, a lunii şi a farmecelor. *Ares*, zeul războiului de la heleni şi tracii sud-dunăreni, apărea şi la geto-daci. Era, totodată, şi protectorul ogoarelor. Lui i se închinau jertfele. Zeul *Derzelas*, identificat cu Hercule, conferea sănătate şi vigoare. Asimilat zeului focului de la heleni era *Dabatopeios*. *Cavalerul trac*, numit şi Heros la vechii greci sau Heron la romani, se întâlnea şi la geto-daci, ca şi la tracii sud-dunăreni. Cavalerul trac stăpânea câmpurile, pădurile, ogoarele şi fiarele sălbatice. El era socotit protectorul casei şi al familiei. Geto-dacii cunoşteau şi cultul soarelui, al animalelor, al plantelor şi al apelor. Era adorată şi o zeiță a focului vetrei.

F) *Zalmoxis*, conform unei anecdote, a trăit ca sclav al lui Pythagoras. Numele său provine de la *zalmos* (piele) din limba tracă, iar nu de la *zamol* (pământ) din limba slavă. Majoritatea eruditților au preluat forma Zalmoxis drept corectă, opinie separată făcând doar I. I. Russu, care s-a străduit să impună forma greşită Zamolxis. Se face aluzie, astfel, la cei trei ani petrecuți de preot sub pământ. Porphyros scrie că Pythagoras „mai avea cu sine şi un alt tânăr, adus din Thracia, pe nume Zalmoxis, numit astfel din pricină că la naştere fusese înfăşurat într-o blană de urs, căci tracii numeau pielea *zalmos*"[413]. Strabon adaugă la formarea personalității lui Zalmoxis pregătirea din Egipt şi anume: cunoştințe magice, astronomice şi profetice[414]. La un momet dat s-a retras într-o peşteră din muntele Kogaionon, devenit munte sacru. Strabon menționează locul în care se afla locuința subpământeană a lui Zalmoxis: pe muntele sfânt Kogaionon, nume pe care-l are şi apa râului ce curge pe

[413] Porphyros, *op. cit.*, p. 13.
[414] Strabon, *Geografia*, VII, 3, 5.

lângă el. Autenticitatea numelui muntelui a fost pusă la îndoială de W. Bessell[415]. Acesta a arătat că nu este vorba decât de o variantă născută din termenul comun „locuință subpământeană”, folosit de Herodot. N. Gostar şi V. Lica împărtăşesc aceeaşi părere, dar cred că denumirea de Kogaionon ar desemna totuşi un munte sfânt al geto-dacilor, căruia nu-i cunoaştem numele şi care corespunde Dealului de la Grădiştea de azi.

Zalmoxis a devenit om liber, preot, apoi mare preot şi în cele din urmă zeu htonian, apoi uranian şi, la urmă, zeul suprem al geto-dacilor. Opinii există că Zalmoxis fusese venerat de geto-daci ca zeu al pământului, al fertilității agrare şi apoi ca zeu al morților. A fost un zeu htonian la început şi apoi uranian. Nu este vorba de o identificare între marele preot Zalmoxis şi zeul Zalmoxis, ci de faptul că marele preot ajunge să fie zeificat, să devină zeu, după aprecierea lui Ion Horațiu Crişan[416] după un model existent şi în cazul altor preoți la alte religii. Un exemplu apropiat îl poate oferi Buddha în buddhism.

În informațiile păstrate de la Strabon deosebim două concepții diferite despre Zalmoxis: una a helenilor, care analizează şi cercetează originea umană a lui Zamolxis şi care văd în acest personaj mitologic un om înălțat la rangul de zeu prin procedee omeneşti, şi alta a geților, pe care nu-i interesează această origine umană a lui Zalmoxis şi care cred în el ca zeu.

Din textul relatat de Herodot reiese că Zalmoxis: 1) este un *daimon* sau un *théos* ce revelează o doctrină eshatologică şi pune bazele unui cult inițiatic; 2) nu este o ființă supranaturală de tip cosmic sau instituțional, considerat a se afla acolo de la începutul tradiției, ca alți zei traci (Ares, Dionysos, Artemis şi Hera); 3) îşi face apariția într-o istorie religioasă care-l precede şi inaugurează o nouă epocă din punct de vedere spiritual; 4) revelația dată geto-dacilor este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al morții şi renaşterii; 5) îi învață pe geto-daci doctrina nemuririi sufletului; 6) se reîntoarce pe pământ, dar acesta nu reprezintă un argument al nemuririi sufletului, fiind mai degrabă un episod menit să exprime un ritual magic, necunoscut.

---

[415] W. Bessell, *De rebus Geticis*, Göttingen, 1854.

[416] Ion Horațiu Crişan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Bucureşti, Editura Albatros, 1986, p. 384.

Fără îndoială că noul cult al lui Zalmoxis apărut în secolele al VII-lea sau al VI-lea î. Hr., în acelaşi timp cu cele greceşti de acelaşi tip (orfismul şi misterele din Eleusis), a avut mare importanţă, dar n-a înlocuit vechile divinităţi, cu toate reformele pe care le-a adus. Ion Banu nu-l numeşte cultul, ci secta lui Zalmoxis, fără să ia în considerare că o mişcare sectară nu doar că se manifestă printr-o reformă, dar şi printr-o ruptură de religia din care face parte, ceea ce nu este cazul cultului zeului geto-dac. Mai interesantă la Ion Banu este comparaţia între geto-dacii *pleistoi-ktistai* reprezentativi pentru credinţa în Zalmoxis şi essenienii de la Qumran[417]. Din nou, însă, trebuie exclusă ipoteza sectei pe care mizează Ion Banu, o calificare justă pentru essenieni, dată fiind adversitatea qumranicilor faţă de teocraţia de la Ierusalim şi răscoala antiromană din anul 67 d. Hr. Cultul lui Zalmoxis nu se mai regăseşte după cucerirea romană. El va dispărea odată cu nobilimea şi cu preoţimea geto-dacă. În schimb se vor perpetua în *interpretatio latina* divinităţile principale geto-dacice: Marele Zeu şi Marea Zeiţă.

G) *Cultul* avea loc în natură sau în temple. Din păcate templele au fost sistematic distruse de romani. Foarte sugestive erau şi sanctuarele patrulatere de la Grădiştea de Munte, unele datând din vremea lui Burebista, cu cele şapte edificii ale lor de inspiraţie grecească. Geto-dacii, ca şi helenii, aveau oracole, un exemplu ilustru fiind sanctuarul de la Sarmizegetusa Regia, cu funcţie deopotrivă religioasă şi astronomică. Într-un fel ca şi la celţi, preoţii îi instruiau pe aristocraţii geto-daci nu doar în doctrina religioasă, ci şi în filosofie, astronomie, botanică, matematică, medicină şi etică. Metoda de predare se baza pe memorie. Geto-dacii practicau sacrificiul uman. La fiecare cinci ani era ales un sol, dar nu la întâmplare ca la slavi, ci cel mai bun (viteaz) dintre tinerii flăcăi. El era trimis ca mesager la zei, la Zalmoxis. Era aruncat într-un pat de suliţi. Dacă murea, însemna că zeul a primit rugăminţile lor şi le va îndeplini, iar dacă solul nu murea, atunci el era considerat nedemn de această misiune sacră şi urma să fie ales un altul. La moartea unui bărbat era jertfită una dintre soţiile sale pentru a-l însoţi în lumea de dincolo. Cea aleasă era cea mai iubită de soţ. Cele ce rămâneau în viaţă erau ponegrite[418].

---

[417] Ion Banu, *op. cit.*, p. 195.
[418] Herodot, *Istorii*, V, 8.

H) *Ritul funerar* era caracterizat prin incinerare, ca la majoritatea popoarelor indo-europene. La început, însă, fusese înhumarea, care a continuat în cazul copiilor. Exista credința că după moarte omul se duce la un zeu subpământean, înlocuită de aceea că se înalță la cer, după cum indică Hadrian Daicoviciu[419]. Ca dovadă a credinței în viața de după moarte, geto-dacii jeleau la naşterea unui prunc şi făceau banchete şi chefuiau la înmormântări.

I) *Sufletul* era nemuritor. Spre deosebire de nemurirea pe care Dionysos-Sabazios o oferea tracilor, această viață de dincolo la geto-daci nu era sub pământ la lumina torțelor, ci în cer la strălucirea zilei eterne. Un episod important a fost povestit de Platon în dialogul *Charmides*. Se arată că Zalmoxis îi învăța pe medicii greci că, pentru a vindeca partea, trebuie să vindeci întregul, pentru a vindeca trupul, trebuie vindecat sufletul: „Zamolxe, regele nostru, care e zeu, spune că precum nu se cade să încercăm a vindeca ochii fără să ne ocupăm de cap, ori capul fără trup, tot astfel nu se cade să încercăm a vindeca trupul fără să vedem de suflet şi că tocmai din pricina asta sunt multe boli la care nu se pricep doctorii greci, fiindcă nu cunosc întregul de care ar trebui să îngrijească. Căci dacă acesta merge rău, este peste putință ca partea să meargă bine. Toate relele şi bunurile trupului şi omului îndeobşte pornesc de la suflet, care înrâureşte asupra trupului precum capul înrâureşte asupra ochilor. Prin urmare, întâi de toate şi mai presus de orice trebuie să îngrijim de suflet, dacă vrem să fie în bună stare capul şi trupul întreg"[420]. Spre deosebire de orfism şi de pythagoreism, se remarcă la geto-daci credința în unitatea dintre trup şi suflet, căci sufletul nu este o entitate spirituală diferită de trup. Zalmoxis îi învăța pe geto-daci că ei nu mureau, că sufletul este nemuritor şi că se vor renaşte. Ei nu mureau, ci se reuneau cu Zalmoxis[421]. Raffaele Pettazzoni remarca credința geto-dacilor în peregrinarea sufletelor după moarte. Geto-dacii aveau convingerea că sufletul nu este autonom, ci menirea sa este *unio mystica* cu divinitatea.

J) Cea mai frecventă reprezentare religioasă din *arta* geto-dacică este aceea a unui personaj masculin prezentat în două ipostaze: *in majestate*, adică aşezat pe tron sau în postură de luptător călare. Pe nici

---

[419] Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, Bucureşti, Editura Şiințifică, 1965, p. 49.

[420] Platon, *Dialoguri*, (*Charmides*), Iaşi, Editura Agora, 1993, p. 124-125.

[421] Herodot, *Istorii*, IV, 94.

unul din obiectele de aur, argint sau ceramică împodobite cu această reprezentare nu există vreun text care să ajute la identificarea zeului. Dar ne putem ajuta de simbolistică, fiindcă divinitatea este mereu însoțită de vultur şi de şarpe. Vulturul este semnul puterii cereşti, ce-l însoțeşte pe Zeus sau pe Jupiter, iar şarpele reprezintă simbolul htonian.

Arta figurativă a geto-dacilor cunoaşte numeroase reprezentări animaliere. Astfel, vulturul, şarpele şi peştele simbolizează văzduhul, pământul, respectiv apa. Animalele întruchipează atributele zeului. Deseori Marele Zeu era reprezentat de vultur, simbolizând aerul, cerul, iar Marea Zeiță este reprezentată de şarpe, ca simbol htonian. Taurul şi bovinele sunt prezente în arta geto-dacică, de cele mai multe ori în chip ornamental (de pildă, brățări terminate în capete de taur). Berbecul este prezent în arta geto-dacă încă din epoca bronzului. Reprezentarea sa în scene de sacrificiu sau ca ornament pe măsuțe-altare din lut duce la presupunerea că berbecul era animalul sacrificat zeului căminului, cult comun tuturor popoarelor indo-europene. Mistrețul este, de asemenea, reprezentat încă din prima vârstă a fierului. El a jucat un rol important în mitologia celților, care-l considerau animal sfânt, simbol al fertilității şi al războiului. Alte reprezentări ale mistrețului se găsesc alături de figura Cavalerului trac ori se întâlnesc în mitul dionysiac, fiind legat de cultele htoniene. Cu toate acestea, lupul este, însă, animalul cel mai des întâlnit în arta geto-dacică, fie că este vorba despre coroplastică, de compoziții în iconografie ori chiar de stindarde"[422]. Balaurul dacic reprezentat pe Columna lui Traian, ca stindard al strămoşilor noştri, are cap de lup şi corp de şarpe. Vasile Pârvan subliniază că lupul, ca animal sacru la geto-daci, era un animal simbolic al locuitorilor din Carpați şi din jurul munților încă din perioada indo-europeană a culturii Hallstatt[423]. Indo-europenii aveau un sistem comun de credințe şi ritualuri specifice ale tinerilor războinici. Inițierea militară consta în transformarea rituală şi simbolică a tânărului războinic în fiară. Din punct de vedere fizic, aceasta se referă la puterea de a îndura. Este vorba, însă, şi despre o experiență magico-religioasă menită să modifice radical caracterul tânărului războinic. În timpul ritualului, tânărul îmbrăca pielea unui lup, pentru a marca preschimbarea în lup. Cuvântul *daos* era numele frigian al lupului.

[422] Ion Horațiu Crişan, *op. cit.*, p. 413.
[423] Vasile Pârvan, *Getica*, p. 519.

Prin urmare, dacii se numeau ei înşişi lupi sau „cei care sunt asemeni lupilor"[424].

9. *Religia hittiților*

A) În *istorie* hittiții erau cunoscuți ca fiii lui Het şi numiți hetei. Ei au trăit în Cappadocia, Nordul Siriei şi Anatolia. Cel mai important centru era Hattus, azi Boghazköy în Turcia. Prehitiții sau protohittiții sunt preindo-europeni, hittiții aparținând neamului indo-european. Hittiții au fost influențați de asiro-babilonieni şi de egipteni. Ei reprezentau o mare forță politică şi militară la vremea lor. Se ocupau cu cr„şterea vitelor, a cailor şi erau meşteri ai metalelor, regi ai fierului. *Hatti* înseamnă, de fapt, „argint". Hittiții au cunoscut două perioade istorice: 1) *vechiul imperiu hittit* până la Telepinus şi 2) *imperiul nou hittit* (după Telepinus, din secolul al XV-lea î. Hr. şi până în secolul al XII-lea î. Hr.). Imperiul hittit cunoştea trei oraşe sacre: Arinna, Nerik şi Zippalanda. Poporul era pios. Regele din Hatti era şi cel mai mare preot. Prin el comunicau zeii cu oamenii, ca şi la egipteni. Religia lor insistă asupra laturii morale.

B) *Izvoarele* se compun din două coduri de legi: *Dacă un om* şi *Dacă viile*. Săpăturile făcute de Hugo Winckler în 1906 - 1907 la Boghazköy au contribuit fundamental la cunoaşterea acestui popor şi a religiei şi culturii sale. Au fost descoperite 10000 de tăblițe reprezentând arhivele regale hittite. Dintre surse cităm texte religioase, magice, mitologice şi divinatorii. Există mai multe alte texte care descriu caracteristicile religiei hitttiților, de exemplu: *Mitul lui Telepinus*, *Regalitatea în cer*, *Riturile de purificare* sau *Jurămintele*. Există, de asemenea, oracole pentru cercetarea mâniei zeilor, precum şi unele rituri, de pildă pentru purificarea zeului şi a omului, pentru înălțarea unei case, pentru pregătirea de luptă, contra certurilor în familie şi contra impotenței.

C) *Cosmogonia* hittiților avea la bază un interesant un mit de origine intitulat *Mitul şarpelui Illuyanka*, cel care l-a atacat pe zeul furtunii. Acesta a cerut zeilor să-l pedepsească pe şarpe. La un ospăț, unde fusese invitat de zei, şarpele şi neamurile sale s-au îmbuibat. Drept consecință, el a fost prins cu o frânghie şi omorât.

D) Ca *doctrină religioasă*, hittiții cunoşteau politeismul. Ca şi la egipteni, se remarca şi zoomorfismul.

---

[424] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura Stiințifică şi Enciclopedică, 1980, p.12.

E) *Pantheonul zeilor* se caracteriza printr-o importantă excepție la popoarele indo-europene, patriarhale prin excelență. Astfel, în frunte se afla o zeiță, *Soarele din Arinna*. Soțul ei era *Teshub*, zeul furtunii. În Anatolia şi la Nerik era adorat mai ales zeul furtunii, reprezentat în numeroase basoreliefuri şi statui, uneori cu barbă şi toiag în mână. El era stăpânul Țării Hatti, regele cerului şi soțul zeiței Soare din Arinna. Hittiții adorau forțele naturii personificate. Soarele, stăpânul cerului, era reprezentat cu trei ochi. El vedea totul şi deținea normele dreptății. *Soarele cerului* era şi zeul dreptății, dar exista şi *Soarele pământului*, care avea misiunea de a îndepărta răul de pe pământ şi a-l duce în infern. Un altul era *Soarele din apă*. *Telepinus*, zeul fecundității şi al vegetației, murea simbolic în acord cu ciclul anotimpurilor. Era un zeu al agriculturii, desigur, ce simboliza energia vitală din natură. Zeița *Hepet* era reprezentată împreună cu leul şi fiul ei *Sharma*. *Rundas* era zeul norocului, pe când *Kubaba* patrona pădurile. Potrivit credinței hittiților, zeii erau stăpânii oamenilor, iar aceştia erau servitorii lor şi trebuiau să-şi îndeplinească îndatoririle prin cultul zeilor.

F) *Cultul* consta în spălarea, îmbrăcarea şi hrănirea zeului cu pâine şi băutură fermentată. Se aduceau ofrande de cereale, fructe, brânză, pâine, lapte, uleiuri, păsări, porci şi chiar vite. Templele erau mărețe, fiind construite din blocuri de stâncă. Aşa era templul de la Boghazköy. Templele aveau ferestre mari, ce ajungeau până în pământ şi largi ca să intre lumina. Străinii erau excluşi din cult. Marele preot era şi marele rege şi preotul zeiței Soare din Arinna. Curățenia şi puritatea preoților erau obligatorii. Preoții erau căsătoriți, dar noaptea o petreceau în templu. Ei jertfeau zeilor animale prin tăiere. Aduceau şi jertfe umane doar cu ocazia înfrângerilor militare. Se făceau rugăciuni pentru rechemarea zeului socotit absent la primejdiile abătute asupra poporului. Exista un cler superior şi un cler inferior. Preoții trebuiau să-i hrănească pe zei zilnic. Sărbătorile erau fixe ori ocazionale. Anul Nou se sărbătorea iarna, iar nu la venirea primăverii. Existau, de asemenea, în jur de 18 sărbători, dintre care cea a pământului şi cea a ogoarelor erau cele mai însemnate. Aratul şi secerişul erau muncile câmpului cele mai importante la hittiți. Magia se practica mai ales pentru vindecarea de boli. Existau atât rituri de atragere a zeului, cât şi de izgonire a unor duhuri rele, rituri numite apotropaice. Interpretarea viselor, cercetarea măruntaielor, a ficatului, a zborului

păsărilor şi ghicitul în zaruri erau foarte apreciate. Extazul mistic era interpretat ca intrarea zeului în corpul acelui om, de obicei preot.

G) *Ritul funerar* avea la hittiţii incinerarea ca specific. Ulterior s-a practicat înhumarea. Înmormântarea dura 13 zile, timp în care se îndeplineau numeroase ceremonii funerare. Arderea cadavrului se făcea în primele două zile.

V. **Religiile clasice**

1. *Religia arabilor, turcilor şi a altor popoare. Islamul*

A) *Istoria* recunoaşte islamul ca religia musulmanilor, iar dintre aceştia în special a arabilor. Islamul apare în lume ca o ideologie bazată pe etnic şi confesional, aşa cum subliniază Remus Rus[425]. Nadia Anghelescu scoate în evidenţă fapul că limba arabă s-a aflat ca fundament, factor catalizator şi pincipiu unificator pentru promovarea unităţii etnice a lumii musulmane[426]. Monoteismul şi universalitatea învăţăturii islamice constituie temelia elementului confesional. Religia islamică este cunoscută, pe de-o parte, drept cea mai severă, dar, pe de alta, drept cea mai devoţională dintre religii. În consecinţă, a dat mulţi fanatici religioşi, dar şi mulţi dintre cei mai fideli faţă de religie. Termenul *islam* are mai multe semnificaţii: pace, mântuire, stăpânire de sine, supunere, adorare şi ascultare. Cuvântul *'islam* are următoarele derivate în limba arabă: *salam* (mântuire), *sallama* (a mântui), *salima* (a fi mântuit), *istaslama* (a se preda), *silm* (pace), *'aslama* (a venera) şi *muslim* (adeptul păcii)[427]. Supunerea se referă la atitudinea omului faţă de poruncile lui Allah, iar ascultarea este punerea în practică a acestora. Supunerea şi ascultarea lui Allah aduc pacea. Legea lui Allah este pacea şi armonia din univers. Pacea este văzută ca o parte importantă a naturii

---

425 Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1994, p. 13.

426 Nadia Anghelescu, *Limbaj şi cultură în civilizaţia arabă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 3.

427 Soheib Bencheikh el Hocine, *Prezentarea islamului*, în Philippe Gaudin (coordonator), *Marile religii. Iudaismul, creştinismul, islamismul, hinduismul şi buddhismul*, traducere de Sanda Aronescu, Bucureşti, Editura Orizonturi, 1995, p. 124-125.

umane, dar şi ca lege supremă în natură, fapt pentru care islamul se mai numeşte şi

B) religia naturii" (*Dinul Fitrah*). Persoana care acceptă modul de viață islamic şi se călăuzeşte după el se numeşte musulman. Religia care a dat pe profetul Mahomed şi cartea sacră numită *Qur'an*, se fundamentează pe rugăciune (*adhan*) şi pe credință (*iman*): „Pe amiază! Omul este sortit pierzaniei! Nu şi cei care cred, cei care săvârşesc fapte bune, cei care se îndeamnă întru adevăr, cei care se îndeamnă întru răbdare!"[428]. La un moment dat în istoria sa islamul s-a divizat în două mari confesiuni: *şiiții*, conduşi de *iman* şi care respectă linia descendentă de la adevăratul calif Ali şi *suniții*, conduşi de calif şi care susțin că legea şi credința sunt definite de *Coran* şi *Sunna* (tradiția sacră). Lor li se adaugă *kharijiții*, ce cred că doar comunitatea este în măsură să-şi aleagă conducătorul. Scindarea musulmanilor s-a produs odată cu schisma din anii 655 - 661 d. Hr. numită şi „marea discordie".

B) *Izvoarele* au la bază textul din *Qur'an*, ce conține mesaje diversificate pe categoriile de cititori. Astfel, enunțul este pentru masele de fideli, aluzia pentru elite, sensul ascuns pentru sfinți şi adevărul spiritual pentru profeți[429]. Cartea sacră islamică poate fi interpretată şi ca un ghid de viață pentru un om obişnuit. *Al-Qur'an* înseamnă „lectură", „recitare". *Coranul* reprezintă pentru musulmani cuvântul lui Allah transmis profetului Mahomed de către arhanghelul Gabriel. Cartea sacră este împărțită în 114 diviziuni numite *Surah*, acestea fiind subîmpărțite în versete. *Sunna* reprezintă legea sfântă a islamului, care a completat *Coranul* cu norme sociale, juridice şi morale. În afara textului sacru, religia islamică ia în considerare şi tradiția extracoranică numită *Hadith*, văzută ca îndrumar al mesajului coranic, precum şi gramatica arabă şi dreptul canonic numit *Fiqh*.

C) *Principiile* de bază ale credinței islamice sunt: a) Dumnezeu (*Allah*); b) îngerii lui Allah (*mala'ikah*); c) cărțile lui Allah (*kutubullah*); d) mesagerii lui Allah (*rusulullah*); e) ziua judecății (*yawmuddin*); f) supremația puterii divine (*Al-Qadar*) şi g) viața de după moarte (*akhirah*).

---

[428] *Qur'an* (*Coranul*), tradus din arabă de George Grigore, Bucureşti, Editura Kriterion, 2000, *Sura* 103, p. 498.

[429] Seyyed Hossein Nasr, *Islam. Perspectives et réalités*, traducere de H. Crès, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1975, p. 72.

Aceste principii se grupează în trei categorii: 1) *tawhid* (unicitatea): Allah şi Al-Qadar; 2) *risalah* (profeția): îngerii lui Allah, cărțile lui Allah şi mesagerii lui Allah şi 3) *akhirah* (viața de apoi): ziua judecății şi viața de după moarte. Unicitatea înseamnă credința în Allah şi în toate puterile sale. Profeția reprezintă forma de comunicare dintre Allah şi omenire. Allah şi-a transmis învățătura prin aleşii săi, ei fiind numiți trimişi sau mesageri. Aceşti mesageri sunt ființe umane, dar niciodată fiii lui Allah, pentru că acesta e singurul şi nu are pereche.

D) *Doctrina religioasă* predominantă este monoteismul. Se întâlnesc, însă, şi monismul, panteismul, dualismul şi politeismul (la începuturile islamului). Doctrina filiației este considerată un păcat în islam, spre deosebire de creştinism. Credințele preislamice asimilate de islam aveau predominante destinul şi frica de spiritele rele. Zeii erau divinități locale. Islamul este o religie universalistă. Idealul, însă, este înlocuit cu credințe practice, sacramentele mistice, asceza, dogma lasă locul unui mesaj adresat omului obişnuit. Islamul poate fi interpretat ca o religie practică, drept un mod de viață. Astfel, viața familială se află la baza societății islamice. Islamul presupune înțelegerea lui ca un întreg, ca un complex de elemente aflate în relație. El priveşte viața ca unitate şi nu mizează pe divizarea ei. Ca şi alte religii, accentul îl pune pe libertate, nu pe îngrădiri: „Nu există nici o stricăciune (constrângere) în credință (religie)!”[430].

E) *Pantheonul zeilor* se caracterizează prin credința într-un singur zeu, *Allah*. El este divinitatea supremă, dar nu numai a arabilor în particular sau a musulmanilor în general, ci a tuturor oamenilor. Allah este bun, milostiv, îndurător, atoatestăpânitor, unic, atotputernic, creator al cerului, pământului şi al omului. Se insistă asupra atributelor lui Allah şi apelativelor sale. Allah este înfățişat prin prisma a 99 de nume-atribute, ca: Ar-Rahim (milostivul), Al-Malik (stăpânul), As-Salam (tămăduitorul), Al-Muhaiman (stăpânitorul), Al-Haliqu (creatorul), Al-Gaffar (iertătorul), Al-’Adl (dreptul), Al-Habir (cunoscătorul), Al-Halim (blândul), Al-’Ali (înaltul), Al-Kabir (marele), Al-Hafiz (păzitorul), Al-Hasib (cumpătatul), Al-Karim (generosul), Al-Hakim (înțeleptul), Al-Hayi (viul), As-Samad (absolutul), Al-Qadir (puternicul), Al-’Ahad (unul) şi Al-’Ahir

[430] *Qur’an*, *Sura* 2, 256, *op. cit.*, p. 50.

(ultimul)[431] etc. El este sursa învăţăturii musulmane. În credinţele preislamice se întâlnise adorarea luni şi a soarelui, ca zeiţă, precum şi a numeroase divinităţi locale.

F) *Profetul* religiei islamice este Mahomed. Muhammad (Mahomed), care în limba arabă înseamnă „preaslăvitul”, este profetul propriu-zis sau *nabiy*, care veghează păstrarea credinţei adevărate, dar şi trimisul lui Allah[432] sau *rasul*, cel ce anunţă revelaţia şi-i converteşte pe necredincioşi. El s-a născut la Mecca în anul 570 d. Hr. A rămas orfan din copilărie şi a fost crescut de unchiul său Abu Talib. S-a căsătorit cu Kadija, o văduvă bogată, mult mai în vârstă, care-l sprijină în căutările sale spirituale. La 40 de ani, Muhammad primeşte primele revelaţii de la arhanghelul Djebrail (Gabriel). Profetul propovăduieşte mesajul său, dar este silit să părăsească Mecca de către cei ce vedeau monoteismul său o răsturnare a valorilor spirituale tradiţionale preislamice. La Medina (oraşul profetului), însă, ajuns în 622 d. Hr., va fi mai bine apreciat. De asemenea, sunt numiţi 25 de profeţi în islam, între care: Muhammad, Adam, Noe, Avram, Moise şi Iisus. Însă, tradiţia vorbeşte de 100000 de profeţi.

G) *Cultul* se desfăşoară în moschee (*masjid*). Moscheile nu fuseseră iniţial edificii de cult ca templele, sinagogile sau bisericile, ci locuri de rugăciune, ce puteau fi şi în aer liber. Însă, ele au devenit centrul vieţii musulmanului, nu doar religioase, ci şi sociale şi intelectuale. Există credinţa că toţi oamenii se nasc musulmani, însă unii aleg să fie musulmani şi alţii - nu. Unii îi socotesc pe aceştia drept necredincioşii, tăgăduitorii, dar alţii înţeleg existenţa altor religii şi nevoia dialogului interreligios. La baza cultului stă crezul: „Spune: Unul este Allah. Allah! Absolutul! El nu naşte şi nu se naşte şi nimeni nu-i este asemenea”[433]. Cultul are la bază reglementări numite stâlpi. Există cinci stâlpi (*arkan*) sacri pentru musulmani: 1) mărturisirea de credinţă (*shahadah*); 2) rugăciunea (*salat*) de cinci ori pe zi cu faţa spre oraşul sfânt Mecca şi doar în limba arabă indiferent de naţionalitatea credinciosului; 3) postul (*sawm*) de Ramadan ţinut timp de 30 de zile, din zori până în amurg; 4) dania, milostenia (*zakat*), pomana legiuită, care nu e doar un act de

---

[431] *Ibidem*, p. 589-592.
[432] *Ibidem*, *Sura* 87, *op. cit.*, p. 485-486.
[433] *Qur'an*, *Sura* 112, *op. cit.*, p. 502.

milostenie, ci subliniază solidaritatea şi apartenenţa la o comunitate şi 5) pelerinajul (*hajj*) cel puţin o dată în viaţă la Mecca[13]. Centrul pelerinajului este sanctuarul pietrei Ka'ba, al cărei încojur se face de şapte ori. Piatra este numită „casa lui Allah". Pelerinajul reprezintă legătura trainică dintre comunităţile islamice răspândite în întreaga lume, fiind, totodată, şi ocazia unei reuniuni panislamice, iar, în plan individual, o desăvârşire a vieţii religioase a musulmanului. Rugăciunea, la rândul ei, se constituie într-un ansamblu de gesturi, atitudini, cuvinte care se succed într-o ordine bine determinată. După vârsta de şapte ani, musulmanul face rugăciunea de cinci ori pe zi. Două sunt rugăciuni de lumină (la prânz şi după-masa) şi trei de umbră. Ritualul de purificare, cu reguli stricte de îmbăiere, precede rugăciunea şi-i asigură îndeplinirea corectă, la fel ca şi sacralizarea spaţiului efectuării rugăciunii. Covorul de rugăciune are un rol aparte. Rugăciunea musulmanului poate fi individuală sau colectivă. La moschee, rugăciunea este condusă de *iman*, credincioşii imitând gesturile şi cuvintele sale. Dania se referă la anumite bunuri ale musulmanului şi ea se acordă persoanelor ce au nevoie de ajutor material. Postul poate fi de trei feluri: benevol, ca mărturie de credinţă şi cel de Ramadan, ce durează întreaga lună a Ramadanului.

Celor cinci stâlpi li se adaugă războiul sfânt (*jihad*), care este cauza lui Allah şi se referă la bătălia dintre bine şi rău, dintre credincioşi şi necredincioşi, la îndeplinirea datoriei faţă de Allah. De asemenea, semnifică a lupta împreună pentru victoria binelui asupra răului, pentru a alunga ispitele răului, pentru ca adevărul să triumfe. Totodată, termenul *jihad* înseamnă efortul omului de autoperfecţionare morală şi religioasă. O proastă interpretare a conceptului de „război sfânt" prin prisma religiei islamice a dus la identificarea altor religii decât islamul ca necredinţe şi la învinuirea de ateism a întregii civilizaţii moderne. Au rezultat atacuri teroriste şi morţi nevinovate în numele unei religii. Trei elemente caracterizează periculoasa instruire în islamism (politica şi arta militară ascunse sub umbrela islamului şi a religiei musulmanilor), în ură faţă de reprezentanţii altor religii (evrei şi creştini) a copiilor şi tinerilor în unele ţări arabe: aruncatul cu pietre, martirajul şi preţuirea sângelui, nu a vieţii.

[13] Frithjof Schuon, *Să înţelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 43.

Lupta spirituală şi simbolică a credinţei împotriva necredinţei trece într-un plan concret şi este ilustrată de războiul contra celor ce nu sunt musulmani, acesta adesea îmbrăcând forma terorismului. Islamul nu este o religie teroristă şi nici intolerantă faţă de alte religii. Fanatici musulmani au interpretat într-un sens greşit şi dramatic mesajul islamului şi al cărţii lor sfinte. Terorismul şi fanatismul sunt prezente pretutindeni în lume şi nu sunt caracteristicile specifice ale islamului şi niciunei religii, ci doar scuzele unor criminali pentru a-şi duce la îndeplinire faptele abominabile. Pe de-o parte, lumea modernă continuă să ignore religia, să exacerbeze rolul materialismului şi să se complacă, în mare parte, dar nu în totalitate, într-un ateism iluzoriu, pe de alta, terorişti ajung să-şi ponegrească propria religie, printr-o interpretare forţată şi intolerantă. Hermeneutica religiei trebuie să ţină cont de spiritul, nu de litera textelor sacre. Acestea nu sunt texte de legi.

H) *Hermeneutica* religiei are o mare importanţă în islam. Pe de-o parte se situează doctrina inimitabilităţii (*i'jhaz*), potrivit căreia interpretarea, dar şi traducerea *Coranului* este o blasfemie. Pe de altă parte, s-a format o ştiinţă numită hermeneutica coranică (*ilm al-tafsir*) în relaţie cu gramatica şi lexicografia, existând ulterior, pe lângă *tafsir* (comentariu, explicare), *tawil* (interpretare) şi mai ales *tafhim* (înţelegere), ca variante ale hermeneuticii cărţii sacre *Qur'an*. Georges Anawati citează următorii hermeneuţi islamici: al-Baidawi, Fakr al-Din al-Razi, al-Tabari şi al-Zamakhshari[434].

Expresia *insha'Allah* (cu voia lui Dumnezeu) nu trebuie înţeleasă ca o scuză pentru fapte criminale, ci ca o atestare sublimă a atotputerniciei lui Dumnezeu în univers. Omul, încă de la naştere, este supus voinţei lui Allah. Aceasta înseamnă că este musulman. Dar omul are libertatea de a alege să fie musulman sau nemusulman, adică necredincios în concepţie islamică. Cele două formule esenţiale în doctrina islamică sunt: *Shahadah*, a afirmării şi *Bismilah*, a consacrării. Prima este o coborâre ontologică, a doua o urcare soteriologică pentru om şi umanitate.

Formula *Shahadah*, numită şi mărturisirea de credinţă, conţine o negaţie în prima parte, care se referă la lume şi o afirmaţie în a doua, ce trimite la Dumnezeu. În hermeneutica acestei formule sacre nu trebuie să

[434] Georges Anawati, *Études de philosophie musulmane*, Librarie philosophique J. Vrin, Paris, 1974, p. 256-257.

urmăm litera, ci spiritul textului, nu un prim nivel care ar situa lumea aici şi pe Allah dincolo, ar rupe unitatea şi ar clădi o ruptură artificială şi dăunătoare între om şi Dumnezeu, ci să ajungem la sensul profund al omniprezenței lui Dumnezeu, al teofanismului: *La ilaha ill'Allah* (Nu există divinitate în afara divinității). Ea a fost tradusă prin: „Nu există alt Dumnezeu decât Allah”, de altfel o traducere care a deschis puntea interpretărilor intolerante din perspectiva periculoasă a opoziției între religii şi a superiorității islamului în fața celorlalte. Astfel, s-a creat islamismul, politica religioasă a islamului.

Formula *Bismilah* este o binecuvântare şi revarsă lumină asupra omului şi vieții sale: *Bismi'llahi rrahmani rrahim* (În numele Domnului, cel nesfârşit de bun şi de-a pururea milostiv). Frithjof Schuon o numeşte formula revelației şi o vede ca un complement al primei formule, amintind de sinteza dintre *Atman* şi *Brahman* în hinduism[435]. De asemenea, el scrie şi de formula *Fatihah* (cea care deschide) *Coranul* şi arată că este compusă din şapte versete: „1. Laudă lui Allah, Stăpânul lumilor; 2. Cel nesfârşit de bun, cel de-a pururea milostiv; 3. Împăratul Judecății de Apoi; 4. Pe tine te mărim şi la tine căutăm scăpare; 5. Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă; 6. Calea celor peste care este harul tău; 7. Nu a celor peste care e mânia ta, nici a celor ce rătăcesc”[436]. Această formulă se regăseşte în practica rugăciunii musulmanilor.

I) *Filosofia islamică* are un rol important în cunoaşterea acestei religii. Remus Rus arată că ar trebui luate în considerare neîndoilenic filosofia şi teologia islamică (*kalam*)[437]. În acest sens, el scrie despre gândirea prefilosofică islamică, scolastica islamică, filosofia islamică helenizantă, sufismul, mistica islamică, moştenirea greacă, alexandrină şi orientală în islam, curentele reformatoare tradiționaliste şi curentele moderne, contemporane în islamul filosofic. Dintre cei mai importanți filosofi islamici ar trebui citați: 1) Abu Yusuf ibn Ishaq al-Kindi, filosoful arabilor; 2) Abu Nasr Muhammad ibn Uzalagh al-Farabi, fondator al unui sistem metafizic; 3) neoplatonicul Ali ibn Sina (Avicenna); 4) aristotelicianul şi raționalistul Abu al-Walid Muhammad ibn Rushd (Averroes), născut la Cordoba; 5) Al Barakat al-Baghdadi, evreu

---

[435] Frithjof Schuon, *op. cit.*, p. 74.
[436] *Ibidem*, p. 77-78.
[437] Remus Rus, *op. cit.*, p. 32.

convertit la islam, a cărui filosofie a izvorât din trăirea realității; 6) Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, mistic care a insistat asupra filosofiei ca rezultat al trăirii spirituale a omului şi nu al exercițiilor de gândire raționale şi logice; 7) Abu ibn Mansur al-Hallaj, sufist ce a afirmat ca scop suprem unirea cu Dumnezeu prin dragoste a tuturor făpturilor create şi 8) monistul şi panteistul Muhyi al-Din ibn al-Arabi, născut la Murcia, devenit zenitul sufismului ş.a.m.d. Mistica islamică a apărut în secolul al VIII-lea în Siria şi Persia. Misticii musulmani au primit numele de *sufi*, de la haina de lână aspră ce o purtau. Esența misticii musulmane este cufundarea în realitatea absolută. Cei mai străluciți reprezentanți au fost Al-Ghazali, Al-Hallaj şi Ibn'Arabi. Unul dintre cele mai frumoase şi sugestive dansuri sacre din istoria omenirii este acela al beatitudinii mistice din sufism. Rotirea credinciosului şi a robei sale albe simbolizează mersul lumii şi mişcarea pământului. O mână este ridicată spre ceruri, iar cealaltă este orientată spre pământ, în vreme ce capul sugerează o poziție a contemplării universului, fiind sprijinit de mâna înălțată spre ceruri şi privind spre mâna pogorâtă către pământ.

J) *Dreptul* islamic vizează comportament social, viață comunitară, ritual religios şi chiar igienă corporală. Conceptul de drept islamic se numeşte *shari'a* şi nu semnifică un sistem de legi şi practici juridice laice. Este mai degrabă un cod de comportament social, un model etic şi de respectare a ritualurilor religioase. De altfel, dreptul este fundamental în religia islamică şi nu doctrina sau liturghia. Pe de altă parte, etica şi nu sentimentul religios se găseşte la baza religiei islamice. Căsătoria este bazată pe devotamentul religios, nu pe frumusețe sau avere. Ea nu este văzută nici ca relație sexuală, nici ca un contract, ci ca o instituție religioasă şi socială. Totodată, ea nu trebuie să împiedice împlinirea scopului soteriologic al vieții. Bărbatul şi femeia pentru că au trăsături fizice şi biologice diferite, nu sunt egali în islam. Este recunoscută conducerea femeii de către bărbat, numai că aceasta nu înseamnă dominație dictatorială. O femeie islamică are îndatoriri, însă şi drepturi. Relațiile sexuale în afara căsătoriei sunt interzise în islam. Practica musulmană agreează monogamia. Poligamia nu este interzisă în islam, spre deosebire de poliandrie (aceasta mai ales din motivul paternității), ci condiționată de diverşi factori (de pildă: o soție stearpă, o soție bolnavă

cronic şi incapabilă de a-şi îndeplini datoriile conjugale şi casnice sau o societate cu mai multe femei decât bărbaţi).

K) *Ritul funerar* se caracterizează prin credinţa în viaţa de după moarte şi în judecata de apoi. Acestea reprezintă islamul, ca şi creştinismul şi alte religii. Faptele rele se pedepsesc, iar cele bune sunt răsplătite de Allah. Raiul şi iadul sunt imagini ale lumii de dincolo. Credinţa în existenţa zilei judecăţii de apoi, prezentă şi în creştinism, influenţează în bine comportamentul musulmanului. Faptele sale vor fi controlate şi responsabile.

2. *Religia evreilor. Iudaismul*

A) Istoria arată că religia evreilor, numită iudaism, este una dintre marile religii, alături de creştinism, islam, hinduism şi buddhism. Se înscrie, de asemenea, între religiile clasice, între religiile tradiţionale şi între religiile monoteiste. Iudaismul este sufeltul, iar trupul este poporul evreu[438].

B) *Izvoarele* sunt mai multe, deşi iudaismul este o religie a cărţii, *Thora* (Legea), fiind textul sacru pentru această religie şi credincioşii ei. *Thora* se adresează atât evreilor în general, cât şi unui grup de iniţiaţi. Potrivit cărţii *Thora*, Dumnezeu se revelează nu doar în maiestatea şi frumuseţea sa, ci şi în efortul moral al spiritului uman. Lucrarea conţine sancţiunile şi normele vieţii evreieşti, dar şi idealurile. *Talmudul* se compune din două părţi: 1) *Mishnah*, un cod de legi divizat în mai multe tratate şi 2) *Guemara*, o culegere de comentarii şi explicaţii la prima parte. Există *Talmudul* babilonian şi cel palestinian, primul fiind considerat ca autoritate indiscutabilă, al doilea având o importantă funcţie legislativă. Lor li se adaugă literatura talmudică, scrisă în ebraică sau aramaică. Spre deosebire de *Biblie*, în cazul *Talmudului* sensul literal este strict, nefiind permisă interpretarea. *Talmudul* (Învăţătura) reprezintă reunirea părţilor legislative într-un tot unitar. El a devenit codul de viaţă al poporului evreu. Nu trebuie ignorate nici *Manuscrisele de la Marea Moartă*, legate de essenieni, care erau consideraţi eretici, în *Talmud*. Un izvor important pentru iudaism este *Noul Testament*. Literatura veche rabinică este o altă sursă de bază. *Thora* şi *Cartea lui Iov* sunt atribuite lui Moise, iar proverbele, aforismele şi *Cântarea cântărilor* regelui Solomon.

---

[438] S. Cohon, în Philippe Gaudin (coordonator), *op. cit.*, p. 53.

C) Mitologia şi cu predilecţie mitul *cosmogonic*, esenţial în mai multe culturi arhaice, nu are aceeaşi pondere în iudaism. În locul mitologiei se aşează istoria. Ea este văzută ca o istorie sacră, dar sacralizarea nu se produce prin mit, ritual, iniţiere sau ceremonie. Totuşi, iudaismul nu rămâne indiferent la cosmogonie, la viaţa omului şi la problema morţii. Le ilustrează, ca majoritatea culturilor arhaice, prin episoade grandioase, unele prezente în *Biblie*. De pildă, geneza lumii are la bază, la evrei, teoria creaţiei prin puterea cuvântului lui Dumnezeu[439]. Există, însă, şi o a doua concepţie pregantă în iudaism care nu se referă la creaţia cerului şi pământului, ci a unui deşert pe care Yahvé l-a făcut fertil.

D) *Doctrina religioasă* în iudaism este monoteismul. Religia este puternic prezentă în viaţa evreilor. Ea este mereu invocată. Religa ebraică se instituie odată cu reformele introduse de Moise. Spre deosebire de religia mesopotamienilor, în concepţia religiei iudaice omul se naşte nemuritor, dar devine muritor prin decăderea sa morală, prin păcatul originar, ca în creştinism. Există, de asemenea, ca şi în creştinism, credinţa în messianism. Afirmaţia fundamentală în iudaism este unitatea absolută a lui Dumnezeu. Se exclude, astfel, orice dualism în favoarea monoteismului (în religia evreilor) şi monismului (în mistica iudaică). Nu sunt eliminate, însă, numele şi atributele lui Dumnezeu.

E) *Pantheonul zeilor* se caracterizează în principal prin credinţa într-un singur zeu. *Yahvé* (YHWH), la origine zeul atotputernic al naturii, al furtunii, al tunetului şi al vulcanilor, este venerat ca divinitate unică şi ca zeu suprem. Yahvé sau Iehova înseamnă „cel ce este”, „cel ce creează”. În *Biblie*, Dumnezeu îi spune lui Moise: „Eu sunt cel ce sunt”[440]. Constantin Noica observă atent forma verbului în propoziţia subordonată şi precizează că numai omul îl foloseşte pe *este* când se referă la Fiinţă, câtă vreme în cazul lui Dumnezeu se întrebuinţează forma *sunt*, el neavând nevoie de celelalte persoane şi numere ale verbului[441]. Pentru Avraam, Dumnezeu este Creatorul şi Providenţa. Dumnezeu este unul, drept şi iubitor, prezent în lume. Pentru filosofia rabinică şi mistica

---

[439] *Biblia*, *Geneza* I, 3.

[440] *Ibidem*, *Exodul* III, 14.

[441] Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, p. 27.

iudaică prezența lui Dumnezeu este mereu vie. Ierusalimul pământesc este imaginea Ierusalimului ceresc.

F) *Profetul* religiei iudaice este Moise. Legea este a lui Moise. Ea a fost transmisă oamenilor prin Moise[442]. El a eliberat poporul evreu din sclavia dusă în Egipt şi l-a adus în Țara Sfântă. A introdus credința într-un zeu unic, monoteismul iudaic. Tradiția evreiască îl numeşte pe Moise - Moche Rabbenu (stăpânul nostru). În iudaism se rememorează experiența întemeietoare a întâlnirii dintre Dumnezeu şi Moise în flacăra din desişul de mărăcini[443].

G) *Principiile* de bază ale iudaismului se regăsesc în tradiția religoasă şi culturală evreiască. Aceasta este transmisă din generație în generație pe cale orală şi se sprijină pe elemente între care se disting: 1) *legea* sau ansamblul de reguli ce determină relațiile sociale dintre oamenii poporului lui Israel, dar şi raporturile dintre ei şi divinitatea sau popoarele vecine; 2) *doctrina secretă* sau ansamblul cunoştințelor teoretice şi practice cu ajutorul căroră se luminează calea spre cunoaşterea omului, a divinității şi a universului. În textele sacre ale iudaismului tema fundamentală este căutarea lui Dumnezeu, iar afirmația de bază este unitatea lui absolută. Cele patru căi ale drumului inițiatic spre Dumnezeu sunt următoarele: a) *binecuvântarea*, cu sensul de a primi toate evenimentele fericite ale vieții cu recunoştință; b) *rugăciunea*, care poate fi individuală sau comunitară, ea trebuind făcută cu o concentrare profundă şi o orientarea a întregii ființe spre Creator; c) *sinagoga*, casa de întrunire a comunității şi d) *căminul evreiesc*, lăcaşul vieții zilnice unde se împlineşte vrerea lui Dumnezeu. Termenul de *iudaism* apare prima oară în cartea biblică *Estera*, unde capătă semnificația, potrivit etimologiei, de „cel ce aduce slavă lui Dumnezeu cel unic”. Cuvântul *biblie*, la rândul său, înseamnă „carte”.

H) *Hermeneutica* iudaismului are mai multe aspecte interesante între care faptul că exodul lor din Egipt nu a produs o ruptură totală de cultura veche egipteană. Astfel, viziunea despre religie a lui Moise, profetul iudaismului, se remarcă prin continuitate față de viziunea lui Akhenaton. În Egiptul antic Akhenaton a adus o semnificativă reformă

---

[442] *Biblia*, *Deuteronomul*, IV, 44 şi XXXIII, 4.
[443] *Ibidem*, *Facerea* III, 2.

religioasă, înlocuind politeismul cu monoteismul, ilustrat prin credința în zeul Aton, discul solar.

Profeții iudei au căutat să rupă cu orice preț sincretismul cu religia cananeenilor. Au înlocuit ideea de religie cosmică prin cea de religie istorică. Numai că, deşi scos din natură, Dumnezeu a fost adus în istorie. Evenimentele istorice, însă, sunt înzestrate cu semnificații religioase. Ele sunt valorizate din perspectivă spirituală, ca teofanii. Yahvé intervine în istorie. El acordă o mare importanță respectului principiilor etice şi moralei practice. Omul este sclavul şi servitorul lui Yahvé. A asculta de cuvântul acestuia reprezintă actul suprem de pioşenie. Idealul nu este eliberarea, ci respectul legii şi ordinii divine în iudaism. Totala supunere față de Yahvé-Iehova se făcea în schimbul promisiunii că acesta va proteja poporul evreu în împrejurările grele. Era un zeu bun, drept, dar şi sever. Este binecunoscută mânia lui. Morala capătă o importanță majoră în religia evreilor. În această situație, evenimentele istorice apar ca teofanii cu rol negativ. Transformarea structurilor religioase cosmice în evenimente ale istoriei sfinte este, aşa cum interpretează Mircea Eliade[444], o caracteristică fundamentală atât în monoteismul iudaic, cât şi în cel creştin.

Dintre aspectele cele mai importante şi care cer o necesară hermeneutică se detaşează noțiunea de *păcat originar*, regăsită şi în creştinism, potopul şi arca lui Noe, fratricidul sau legenda lui Cain şi Abel şi îndeosebi episoadele sublime văzute ca mărturii ale credinței la Abraham (sacrificiul fiului Isaac) şi Iov (autosacrificiul), ambele în numele credinței şi al iubirii de Dumnezeu. Interzicerea ca Adam să se înfrupte din fructul oprit subliniază, conform cu hermeneutica lui Mircea Eliade, „valoarea existențială a cunoaşterii"[445], precum şi ideea că prin cunoaştere se poate modifica radical structura existenței umane. Tragismul condiției umane şi al morții sunt consecințe ale păcatului originar. Pe de altă parte, prin păcat este pierdută binecuvântarea divină. Rezultă faptul că omul este expus în fața răului şi devine victimă a acestuia. Fratricidul poate fi interpretat şi din perspectiva conflictului între două civilizații, cea păstorească şi cea urbană. Abraham nu îndeplineşte ritualul, dar nu pentru că se îndoieşte de caracterul lui sacru, ci pentru că

---

[444] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, p. 191

[445] *Ibidem*, vol. I, p. 179.

adevărul îi rămâne irecognoscibil şi latura umană, ca în momentul îndelung discutat al lui Iisus pe cruce. Abraham nu vede în uciderea fiului său o crimă, credința lui în Dumnezeu asigurându-l de aceasta. Experiența lui Abraham este dramatică, la fel ca a lui Iov, care trebuie să cunoască suferința, văzută ca probă în vederea unei credințe de nezdruncinat, în ciuda faptului că îi fusese un model de fidelitate lui Dumnezeu.

I) *Cultul* se îndeplineşte în sinagogi. La evrei cultul semnifică a vedea fața lui Yahvé. Înaintea lui Yahvé nu se poate prezenta omul cu mâna goală. Astfel, se exprimă necesitatea sacrificiului (sacrificiul fiului în mitul lui Abraham şi autosacrificiul în mitul lui Iov), identificat paradoxal cu viața. Era practicat sacrificiul din rândul prizonierilor, ca şi sacrificiul de animale. Tatăl familiei, ca şi la romani, îndeplinea ritualurile şi avea astfel funcție de preot. Totuşi, preoți existau, iar rolul lor era să îngrijească sanctuarele, să oficieze sacrificiile, precum şi să interpreteze oracolele. Se aduceau ofrande zeilor sub formă de grâu, iar mai apoi mirodenii şi tămâie. *Holocaust* însemna arderea în întregime a animalului sacrificat. Dintre sărbători, cea a tunsului oilor fusese cea mai celebrată. În iudaism, religia şi morala formează o unitate indisolubilă. Se subliniază şi existența unei societăți juste prin aplicarea învățăturilor religiei evreieşti. Vocea religiei se face auzită prin rugăciune. Aceasta se desfăşoară în sinagogă, simbolul casei şi unității poporului lui Israel. În iudaismul arhaic, sacrificiile periodice obişnuite includeau ofrande arse ce se aduceau de două ori pe zi, de asemenea era acel Sabbath săptămânal, erau jertfele lunare de Lună Nouă şi anumite sărbători anuale cum ar fi: Pesah, Yom Kippur (ziua de răscumpărare) şi Bukkot. Bar Mitzva este ceremonia trecerii la maturitate în viziune evreiască. Tânărul devine *bar mitzva*, adică responsabil de împlinirea poruncilor şi membru al comunității poporului sfânt al lui Israel. Sacrificiile speciale de mulțumire şi cele de ispăşire aveau de obicei o natură personală la evrei.

J) *Ritul funerar* este marcat de credința în călătoria spre un alt tărâm. Lumea de dincolo (*Sheolul*) este a întunericului şi apare uneori ca Împărăția morților. Ca şi sumero-babilonienii, evreii sunt marcați de frica de moarte. Mitul paradisului corespunde atât iudaismului, cât şi creştinismului, care, de altfel, au multe elemente în comun. Edenul poate fi interpretat nu numai soteriologic, ci şi ca spațiu sacru, ca centru al universului.

K) *Kabbala* reprezintă sufletul tradiției ebraice. Termenul vine de la cuvântul *kibbel* care înseamnă în ebraică „a reuni". Este vorba de o

doctrină secretă, divizată într-o învățătură teoretică, mistică, deschisă cunoaşterii şi o învățătură practică, magică, secretă, rezervată unui cerc restrâns. Această disociere poate aminti de diferența dintre hermeneutică şi ermetism. Kabbala defineşte astăzi mistica ebraică şi tradițiile ezoterice ale iudaismului. În limbajul talmudic, Kabbala semnifică tradiție, „lanțul tradiției" şi desemnează textele profetice şi hagiografice din *Biblie*, aşadar fără semnificații ezoterice sau mistice. Cuvântul ebraic, însă, mai degrabă se traduce prin „acceptare" decât prin „tradiție". Sensul ezoteric capătă contur odată cu Evul Mediu, din secolul al XII-lea d. Hr. Sensul de mistică se îmbină strălucit cu acela de creație a spiritului evreiesc.

Scopul suprem în Kabbala este cunoaşterea lui Dumnezeu. Grație faptului că omul îl caută în continuu pe Dumnezeu, el ajunge la cunoaştere de sine şi libertate. O dată cu găsirea lui Dumnezeu, omul îşi ancorează libertatea în originea şi condiția acestei libertăți. Cunoaşterea lui Dumnezeu, însă, nu este o ştiință care examinează un obiect material, dar, pe de altă parte, Dumnezeu nu este un subiect detaşat în mod absolut de om şi lume. A-l cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a-l asculta şi a te încredința lui.

Kabbala teoretică se clădeşte pe două opere importante: lucrarea carului (*Ma'aseh Merkabah* sau *Zohar*) şi lucrarea creației (*Ma'aseh Bereschit* sau *Sepher Yetsirah*). Învățătura dspre creație şi despre misterioasele sale legi (*Ma'aseh Bereschit*) este rezumată în *Sepher Yetsirah* (Cartea formării). Pe de altă parte, învățătura metafizică despre esența divină şi modalitățile ei de manifestare (*Ma'aseh Merkabah*) este expusă în *Zohar* (Cartea splendorii).

Lucrarea carului se referă la carul ceresc, la carul lui Iezechil şi cuprinde următoarele teme: Dumnezeu, ființele supranaturale, puterile şi ideile primordiale. *Lucrarea creației* conține facerea, natura şi raporturile din lumea pământească.

Există trei sensuri pe care se clădeşte hermeneutica în Kabbala: a) sensul literal sau istoric (*pashut*), ce vizează corpul şi templul; b) sensul moral (*rusch*), ce vizează sufletul şi sfinții şi c) sensul mistic (*sod*), ce vizează spiritul şi sfântul sfinților. Altfel spus, doctrina secretă, alcătuită din două diviziuni (teoria şi practica), se grupează în trei grade distincte: istoric, social şi mistic.

În ceea ce priveşte *Zohar*, lucrarea este o doctrină mistică al cărei scop principal îl reprezintă cunoaşterea şi descrierea creației misterioase a

divinității. Dumnezeu este numit *En-Sof* (Infinitul). Reținem împărțirea în zece elemente (*sephiroth*), esențială în doctrina kabbalistică. Acestea sunt cele zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu şi cele zece nivele prin care circulă viața dumnezeiască. Ele se grupează în trei elemente de dreapta, masculine, active, cu *bunătatea* ca principiu de bază: 1) *Hochmah* (înțelepciunea), 2) *Hesed* (mila), 3) *Netzah* (victoria), apoi trei elemente de stânga, feminine, pasive, cu *dreptatea* ca principiu de bază: 1) *Binah* (inteligența), 2) *Geburah* (dreptatea), 3) *Hod* (slava) şi trei elemente de mijloc, care unesc principiile complementare, cu *împăcarea* ca principiu de bază: 1) *Kether* (coroana), 2) *Tiphereth* (frumusețea) şi 3) *Yesod* (temelia). Ultimul element, *Malkuth* (regatul) reprezintă sinteza supremă şi armonia universală. Pe de altă parte, însă, aceste elemente se pot clasifica în: a) triada metafizică (*Binah* sau inteligența, *Kether* sau coroana şi *Hochmah* sau înțelepciunea); b) triada morală (*Geburah* sau dreptatea, *Tiphereth* sau frumusețea şi *Hesed* sau mila) şi c) triada fizică (*Hod* sau slava, *Yesod* sau temelia şi *Netzah* sau victoria). Împreună *sepiroth*-urile alcătuiesc universul unificat al vieții lui Dumnezeu. Apar sub forma unui arbore sacru, arborele mistic al lui Dumnezeu.

Kabbala practică a circulat pe cale orală şi poate fi regăsită doar în câteva manuscrise târzii. Ea urmăreşte să explice sensul spiritual al legii şi să înfățişeze modalitatea de purificare a omului prin comuniunea sufletului cu divinitatea.

Kabbala practică se caracterizează prin două aspecte: a) hieroglifism identic şi b) hieroglifism sintetic. Hieroglifismul identic subliniază faptul că mai multe cuvinte ale scripturii exprimă acelaşi lucru. Hieroglifismul sintetic se referă la faptul că un nume camuflează mai multe cuvinte, iar ele pot fi descoperite prin dezvoltarea, împărțirea sau transpunerea literelor. Totodată, el subliniază ideea scrisului sacru, a faptului că acesta este expresia puterilor divine, a cerescului înfățişat pe pământ. Cel mai cunoscut exemplu în ebraică îl constituie transpunerea regulată a diferitelor litere care alcătuiesc numele sfânt *Ieve* (Iehovah), alcătuit din patru litere (YHWH). În ebraică, toate cele 22 de litere au trei semnificații fundamentale: a) semn grafic; b) număr şi c) idee[446]. Studiul Kabbalei practice se referea înainte de orice la literele ebraice şi la

[446] Papus, *Kabbala (Tradiția secretă a Occidentului)*, traducere de Radu Duma, Bucureşti, Editura Herald, 1998, p. 41.

diversele lor modificări pe baza următoarelor trei operații: 1) *Themuria* - studiul combinațiilor şi comutărilor; 2) *Notaria* - studiul artei semnelor şi 3) *Gematria* - studiul transpunerilor (alcătuirea sumei valorilor literelor într-un cuvânt, de la cifra rezultată trecându-se la ideea ce o reprezenta).

Fiecărei litere în alfabetul magic al limbii ebraice îi corespunde o cifră cu sens magic. De exemplu, cuvinte precum *Achad* (unitate) şi *Ahabha* (iubire) au aceeaşi cifră - 13, ceea ce evidențiază ideea că iubirea este interpretată ca o re-facere a unității primordiale în simbolistica ebraică, dar în simbolistică în general. Adunând cifrele, 1 + 3 = 4, ajungem la numele sfânt *Ieve* (Iehovah), principiul suprem al vieții şi al morții. De chestiunea numerologiei se ocupă binecunoscuta lucrare *Tarot*. Totuşi, trebuie subliniat că în realitate Kabbala nu înseamnă ştiința şaradelor, rebusurilor şi anagramelor, semnificații prin care o reduc unii comentatori. Un hermeneut când abordează Kabbala e necesar să privească în profunzime, să ajungă la straturile ilustrate de mistică şi creație.

După cum există zece elemente fundamentale în univers, tot zece sunt şi numele divine în Kabbala: 1) *Ehieh* - Eul; 2) *Iah* - Fiul; 3) *Ieve* - principiul suprem; 4) *El* - harul, cucernicia; 5) *Elohim Ghibbor* - forța; 6) *Eloha* - viața; 7) *Tetragrammaton Sabaoth* - Dumnezeu al armelor războiului; 8) *Elohim Sabaoth* - Dumnezeu al armelor dreptății; 9) *Sadai* - atotputernicie şi înțelegere şi 10) *Adonai Meleck* - stăpân şi rege, semnificând Templul lui Dumnezeu şi Poarta.

Cuvântul sacru potrivit tradiției orale a evreilor reprezintă esența tuturor ştiințelor divine şi umane. El nu este pronunțat de oamenii de rând, ci numai de preot o dată pe an în mijlocul mulțimii credincioşilor. Este alcătuit din patru litere ebraice şi se citeşte: *iod-he-vau-he*. *Iod*, reprezentat printr-o virgulă sau un punct, este principiul primordial, Unul, divinitatea supremă şi are corespondent numărul 10. *He* naşte dualitatea, opoziția şi are corespondent cifra 5. Dacă *iod* este activul şi masculinul, *he* este pasivul şi femininul, la fel ca *yang* şi *yin*. Urmează *vau*, ce reprezintă raportul, legătura dintre primele două şi are corespondentă cifra 6, alcătuită din suma dintre 10 şi 5, calculată ca 1 + 0 + 5. Al doilea *he* şi al patrulea termen al numelui divin este repetiția celui de-al doilea termen şi ilustrează tranziția de la universul metafizic la lumea fizică. Are corespondent cifra 5.

Un interesant exemplu de hermeneutică a Kabbalei îl oferă un pasaj din lucrarea *Tosephta* referitor la cei patru evrei care au intrat în *Pardes*

(livadă): a) Ben Azzai a privit şi a murit, el simbolizând credinţa nestrămutată în Dumnezeu; b) Ben Zomah a văzut şi a suferit, „mierea” se cuvine să fie mâncată doar câtă trebuie; c) Elisha a văzut şi a devastat culturile livezii, iar gura ne poate aduce în stare să facă trupul să păcătuiască şi d) Rabbi Aquiba, care s-a ridicat în pace şi a coborât în pace. Lui regele îi îngăduie să intre în odăile sale.

3. *Religia europenilor, americanilor şi a altor popoare. Creştinismul*

A) *Istoria* scoate în lumină adevărul că creştinismul este o religie universalistă, cu cel mai mare număr de credincioşi. Este una dintre marile religii şi aparţine religiilor clasice, ca şi religiilor istorice. De asemenea, creştinismul este o religie complexă şi compozită, deoarece asimilează elemente din religiile precreştine aproape pretutindeni în lume. Se impune mai ales prin mesajul său cristalizat prin ideea mânturii prin iubire. Scriind despre originile creştinismului, Georges Ory observă că primele biserici creştine s-au ridicat la Damasc, în Antiohia, Creta şi Libia, că primii propovăduitori nu au fost ucenici ai lui Iisus (Pavel din Tars, Anania din Damasc, Apollo din Alexandria, Acvila din Roma etc.) şi că misiunea creştină progresa nu la Ierusalim sau în Palestina, ci în diaspora[447]. Poziţia lui Georges Ory este extrem de critică la adresa preconcepţiilor despre originea creştinismului, ca şi a surselor existente considerate trunchiate şi adăugite, însă utile pentru învăţămintele lor şi nu pentru edificiul ridicat[448]. Pe de altă parte, sunt atacate prejudecăţile teologice care constrâng exegeza creştinismului, socotesc metoda comparativă un sacrilegiu, ignoră deliberat influenţele precreştine, ale misterelor de la Eleusis sau ale sectelor religioase precedente[449].

B) *Izvoarele* sunt bogate, dar sursa principală este cartea sfântă *Biblia.* Sfânta Scriptură se împarte în două mari părţi: *Vechiul* şi *Noul Testament*. Opera are la bază inspiraţia divină, după cum reiese din numeroase pasaje ale sale: „Domnul grăieşte” şi „Aşa zice Domnul”, „Iar acestea s-au scris ca să credeţi că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi,

---

[447] Georges Ory, *Originile creştinismului*, tradusă din franceză de Octavian Cheţan, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 40.

[448] *Ibidem*, p. 107.

[449] *Ibidem*, p. 125.

crezând, viață să aveți în numele Lui"[450]. Trăsăturile fundamentale ale cărții sacre creştine sunt: a) *unitatea interioară şi omogenitatea*; b) *valoarea istorică*: ea descrie istoria mântuirii neamului omenesc; c) *frumusețea artistică*: ea îmbrățişează toate genurile literare de la epic, la liric şi didactic. *Cântarea cântărilor* este socotită bijuteria artistică a *Bibliei*. Aceasta reprezintă sursă de inspirație pentru artişti diverşi din muzică sau poezie (de pildă: Dante Aligheri în *Divina Commedie* ori John Milton în *Paradisul pierdut*). *Biblia* este clădită pe mitologie.

C) *Cosmogonia* în creştinism are la bază credința că Dumnezeu este cauza. La bază se găseşte crearea lumii din nimic de către Dumnezeu atotputernic timp de şapte zile. Dumnezeu a creat lumea ca ființă şi ca formă după cum se arată în capitolul *Geneza* din *Biblie*. Cosmogonia biblică are o structură aparte. Ea evidențiază creația prin cuvânt a unei lumi „bune" şi a vieții „bune". La mesopotamieni, însă, lumea şi omul sunt rezultatele uciderii monstrului ofidian Tiamat. Deci, a rezultat o lume rea şi o concepție pesimistă. În monoteismul creştin lumea este văzută ca o realitate în afara lui Dumnezeu, iar acesta - ca unic şi transcendent. Crearea femeii din coasta bărbatului ne duce cu gândul la androginismul omului primordial. Acest mit reflectă o credință destul de răspândită a perfecțiunii umane, legată de strămoşul mitic. Androginia umană are ca model bisexualitatea divină. Aceasta este una din multiplele formule de unitate-totalitate, realizată prin unirea perechilor de contrarii: feminin - masculin, vizibil - invizibil, Cer - Pământ şi lumină - întuneric.

D) *Antropogonia* este o temă importantă în religia creştină. Omul a fost creat de Dumnezeu „după chipul său"[451]. Omul este capabil ca prin viruți să se ridice la harul divin şi la identitatea cu Dumnezeu, pentru că asemănarea lui cu Dumnezeu exista în prealabil din momentul creării sale. Omul se înalță la îndumnezeire. Dumnezeu pogoară prin înomenire.

E) *Eshatologia* nu este pesimistă. La sfârşitul lumii, Iisus se va reîntoarce şi-i va mântui pe credincioşi. Raiul islamic era plin de desfătări. În creştinism, iadul este suferința cumplită a îndepărtării omului de Dumnezeu, în timp ce raiul este plenitudinea, viața perfectă întru Dumnezeu. În paradis merg cei blânzi, milostivi, curați cu inima, paşnici şi cei însetați de dreptate. În *Biblie* se vorbeşte adeseori despre „împărăția

[450] *Biblia*, *Ioan* XX, 31.
[451] *Biblia*, *Facerea* I, 27.

lui Dumnezeu". Gerardus Van der Leeuw distinge patru etape istorice organizate cronologic în ceea ce priveşte „regatul lui Dumnezeu": a) *antichitatea*: regele este om-zeu şi guvernează pe pământ; b) *iudaismul*: regele este Dumnezeu care vine şi conduce poporul său; c) *creştinismul biblic*: Iisus Hristos este regele în *Noul Testament*, venirea lui Dumnezeu pe pământ la un moment dat şi d) *creştinismul bisericesc*: Iisus Hristos ca rege al bisericii, ca Dumnezeu întronat pe cruce şi mereu prezent în biserica sa[452]. Ar trebui adăugat *creştinismul cosmic* şi proiectarea misterului hristologic pe fundalul amplu al naturii, precum şi prezenţa lui Dumnezeu în tot ceea ce există în univers.

F) În ceea ce priveşte *filosofia creştină*, se cuvine o bună cunoaştere a operelor lui: 1) Niceta de Remesiana, apostolul dacilor, numit şi autor al celebrului imn *Te Deum laudamus*, (deşi unii îl consideră al Sfântului Augustin, iar alţii al Sfântului Ambrosie), a slujit în elină, armeană şi în limba bessilor, scriind în limba latină şi susţinând că Dumnezeu nu poate fi capturat într-un singur *numen* şi închis în mintea omenească, fiindcă este mult mai mult şi sunt necesare apelaţiunile divine pentru a-l înţelege; 2) Ioan Cassian, numit cel mai desăvârşit dacăl-ascet creştin, unul dintre întemeietorii vieţii monahale în Apus, autor al tratatului *Collationem Sanctorum Patrum* (Convorbiri cu Sfinţii Părinţi) în care scrie despre contemplaţie şi discernerea gândurilor, despre problema răului, despre liberul arbitru, despre primatul experienţei trăite în faţa experienţei discuţiilor şi despre lupta contrariilor; 3) Clement Alexandrinul, cel ce a luptat pentru împăcarea dintre antichitatea greco-latină şi creştinism; 4) neoplatonicul Origen; 5) misticul Plotin; 6) Tertulian cu tratatele sale despre suflet; 7) Sfântul Vasile cel Mare, teologul cunoaşterii de sine; 8) Sfântul Grigorie de Nyssa, un hermeneut biblic *avant la lettre*; 9) Sfântul Augustin, un filosof al spiritului şi „un fenomenolog *avant la lettre*"[453] prin cartea sa *Confesiuni*; 10) Dionisie Areopagitul, preocupat de chestiunea atributelor lui Dumnezeu; 11) Anicius Boetius şi filosofia ca mângâiere a sufletului; 12) Ioan Damaschinul, insistând asupra iconologiei, semioticii, precum şi a virtuţilor omului; 13) Toma d'Aquino şi demonstrarea existenţei lui Dumnezeu, precum şi afirmaţia că nu există opoziţie între *ratio* (raţiune) şi *fides* (credinţă); 14) Anselm, care susţinea

---

[452] Gerardus Van der Leeuw, *op. cit.*, p.123.

[453] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia primelor secole creştine*, p. 110.

că crede pentru a înțelege şi nu înțelege pentru a crede; 15) Meister Johann Eckhart şi mistica unității şi 16) Dumitru Stăniloae, care a scris despre chenoză şi îndumnezeirea omului etc.

G) *Gnostica* are un rol important în cunoaşterea creştinismului, dar şi a religiilor dualiste iraniene. Adolf von Harnack a explicat că, interpretând doctrina creştină în termenii filosofiei greceşti, gnosticii au fost „primii teologi creştini”[454]. Gnosticii, care au scris evangheliile de la Nag Hammadi, descoperite în 1945, subliniază că autocunoaşterea este cunoaşterea lui Dumnezeu, iar sinele şi divinul sunt identici. Simone Pétrement precizează că opoziția fundamentală în gnosticism este aceea dintre necesitate şi libertate[455]. Lumea este necesitate, dar libertatea este dincolo de ea. Potrivit unora dintre gnostici, sufletul este substanță divină, însăşi substanța lui Dumnezeu. El nu este, ca pentru Biserică, doar o creatură a lui Dumnezeu. Părinții Bisericii, urmați de majoritatea istoricilor, au negat existența unei învățături ezoterice practicată de Iisus şi continuată de discipoli. Această opinie este contrazisă de fapte. Ezoterismul, transmiterea inițiatică a doctrinelor şi practicilor rezervate unui număr restrâns de adepți, este atestat în mai toate religiile din epoca helenistică şi din jurul începutului erei noastre. Prin *gnostic* se poate înțelege , aşa cum arătau Clement Alexandrinul sau Origen, creştinul de elită, creştinul filosof, care meditează asupra credinței lui. Însă, gnostisicmul s-a izolat în dualism întrucât, pentru a ajunge la cunoaştere sau la conştiință, lumea are de trecut numeroase obstacole. Ideea separării dintre lume şi divin reprezintă aspectul fundamental al dualismului gnostic. În gnosticism se face, totodată, distincție între cei ce cunosc (gnosticii) şi cei ce trăiesc în ignoranță sau între oamenii spiritului şi oamenii materiei. Identitatea dintre rău şi ignoranță este, de asemenea, fundamentală în gnosticism. Philon din Alexandria identifică răul cu ignoranța, iar răul este necunoaşterea lui Dumnezeu şi a sinelui. Binele, aşadar, reprezintă conştiința sinelui şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Pentru Philon din Alexandria ca şi pentru Platon, răul provine din puterea

---

[454] Adolf von Harnack, *History of Dogma,* vol. I, traducere de N. Buchanan, Boston, Little, 1901, p.228.

[455] Simone Pétrement, *Dualismul la Platon, gnostici şi maniheeni*, traducere de Ioana Munteanu şi Daria Octavia Murgu, Bucureşti, Editura Sympozion, 1996, p. 170.

patimilor asupra rațiunii[456]. Ideea îndumnezeirii omului este esențială în gnostică. Astfel, nu este nevoie ca divinul să fie creat în om, ci doar trezit. Doctrinele lui Simon Magul, Basilide, Valentin şi Marcion au contribuții interesante nu doar legate de gnosticism, ci şi de creştinism şi alte religii.

Pentru cunoaşterea corectă şi adâncă a creştinismului nu trebuie ignorate miturile creştine (în special mitul creştin primar despre Iisus ca zeu pogorât din cer, mort şi reînviat), nici evangheliile apocrife (de pildă: *Evanghelia lui Petru*, *Evanghelia egiptenilor*, *Evanghelia lui Toma* şi *Evanghelia lui Nicodim* etc.) şi nici *Manuscrisele de la Marea Moartă*. De asemenea, pentru o cunoaştere profundă a creştinismului se cere o cunoaştere bună şi a creştinismului primar, a operelor unor autori ca Origen şi Philon din Alexandria, ca şi a lucrărilor teologice ale lui Toma d'Aquino şi Sfântului Augustin, a operelor Sfinților Părinți, precum şi a doctrinelor mistice şi hermeneuticii biblice.

H) *Hermeneutica creştină* se constituie într-o disciplină de-sine-stătătoare. Aşa cum subliniază Wilhelm Dilthey, „formarea definitivă a hermeneuticii o datorăm interpretării biblice"[457]. Hermeneutica a apărut ca disciplină odată cu exegeza biblică. Ea se referea, într-un sens restrâns numai la interpretarea textelor *Sfintei Scripturi*. Cel ce a impulsionat cercetarea în domeniul interpretării biblice şi s-a remarcat printr-o originalitate în viziune şi a născut, în cele din urmă, o nouă cedință în interiorul creştinismului a fost Martin Luther. Cu toate acestea, deşi nu închegată ca sistem, ci mai degrabă funcțională ca metodă, hermeneutica biblică exista încă dinaintea lui Luther şi a apariției protestantismului.

Hermeneutica biblică a devenit astăzi o interpretare tot mai specializată a *Bibliei*. Cel mai prestigios în domeniu rămâne Rudolf Bultmann, colegul şi prietenul lui Martin Heidegger. Trei teze fundamentale se desprind din hermeneutica lui Bultmann: 1) faptul că nu este posibilă o exegeză fără presupoziții; 2) nonrelaționalitatea dintre textul biblic şi lumea modernă şi 3) demitizarea.

---

[456] Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Éditions Flammarion, 1925, p. 298.

[457] Wilhelm Dilthey, *Geneza hermeneuticii*, traducere de Alexandru Boboc, în vol. Alexandru Boboc, Ioan N. Roşca, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, Editura Garamond, 1999, p. 36.

Potrivit lui Rudolf Bultmann, credința creştină a devenit neinteligibilă pentru omul contemporan. Nu se ridică problema eternității, ci a actualității mesajului biblic. S-a creat, în timp, o prăpastie între textul sacru vechi şi cititorul profan de azi. D. E. Ninehan subliniază că umanitatea contemporană diferă radical de umanitatea biblică şi evidențiază distanța profundă dintre orizontul textului şi acela al aşteptării, adică al cititorului. Cu toate acestea, textul vechi nu trebuie văzută „prin ochelarii modernității"[458], acuză ridicată de Ninehan la adresa lui Bultmann.

Textul biblic trebuie dezvelit de conținutul său mitologic. Mesajul este învelit într-o formă mitică, iar aceasta trebuie înlăturată pentru a avea acces direct la sens. Rudolf Bultmann propune necesitatea procesului de demitizare a textului biblic. Comprehensiunea presupune această operație. Demitizarea nu este, însă, o atitudine de dispreț sau de interpretare răuvoitoare a mitului, ci dezgolirea de învelişul mitic, a da deoparte vălul de poveste pentru a avea acces direct la adevărul din mit. Pentru Bultmann, demitizarea sau demitologizarea reprezintă o nouă metodă de interpretare (*Deutungsmethode*)[459].

În limba ebraică, termenul prezent în *Vechiul Testament* corespondent pentru hermeneutică este *pathar*, câtă vreme în *Noul Testament*, în limba elină (greaca veche), se întâlnesc termeni ca: *hermeneia, methermeneuetai* şi *methermeneuomenon*. Traducerea în limbile moderne oferă următoarele posibilități: *the interpretation* (interpretarea)*, the translation* (traducerea), *the understanding* (înțelegerea), în engleză; *Auslegung* (explicitarea), *Deutung* (interpretarea), în germană; *l'interprétation* (interpretarea), în franceză; *interpretaçāo* (interpretare), în portugheză; *interpretacion* (interpretare), în spaniolă şi *interpretatione* (interpretare), *che significa* (ce semnifică) şi *vuol dire* (adică), în italiană. Limba română propune următorii termeni corespondenți: *interpretare, semnificare, explicare, explicitare, tălmăcire* şi *tâlcuire*, în care *tâlcuirea* ar fi cea mai reuşită formă pentru a transpune termenul de *hermeneutică* în română, semnificație aparte, greu de

---

[458] D. E. Ninehan, *New Testament in a Historical Age*, London, Athlone Press, 1970, p. 14.

[459] Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, în *Glauben und Verstehen*, vol. IV, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984, p. 3.

identificat într-o altă limbă străină, cum apreciază Nicolae Mariş[460]. În continuare oferim câteva exemple din *Biblie*, unde apar termenii de mai sus. Apostolul Pavel ridică problema vorbirii în limbi străine şi necesitatea tălmăcirii lor în biserică[461], subiect prezent în mai multe versete din acelaşi capitol. Mai mult decât traducere, tălmăcirea presupune şi o activitate de înțelegere şi de interpretare. În mai multe locuri, însă, chestiunea hermeneuticii se referă, mai adânc, la sens: „Messia, care se tâlcuieşte Hristos"[462], „Chifa, care se tâlcuieşte Petru"[463], „Rabi care se tâlcuieşte Învățătorul"[464] şi „Emanuel, care se tâlcuieşte: Cu noi este Dumnezeu"[465]. Ar fi, apoi, şi alte două interesante exemple: Iosif ca tălmăcitor, ca interpret al viselor şi Elimas ca tâlcuitor, ca vrăjitor.

În creştinism accentul se pune pe *pace*, *dreptate* şi *iubire*. Ideea păcii este sugestiv exprimată în fraza următoare: „Întoarce sabia ta la locul ei, că toți cei care scot sabia, de sabie vor pieri"[466]. La rândul ei, dreptatea este ilustrată prin morala creştină. La baza acesteia se află cele zece porunci: 1) Eu sunt Domnul Dumnezeul tău şi să nu ai alți dumnezei în afară de mine; 2) Să nu-ți faci chip cioplit, nici altă asemănare şi să te închini lor; 3) Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert; 4) Adu-ți aminte de ziua Domnului şi cinsteşte-o; 5) Cinsteşte pe tatăl şi pe mama ta ca bine să-ți fie şi să trăieşti ani mulți pe pământ; 6) Să nu uicizi; 7) Să nu trăieşti în desfrânare; 8) Să nu furi; 9) Să nu ridici mărturie mincinoasă împotriva aproapelui tău; 10) Să nu pofteşti nimic din ceea ce este al aproapelui tău. Iubirea față de Dumnezeu se regăseşte în iubirea față de aproapele tău[467]. Iubirea creştinului nu cunoaşte rase, neam, stare socială sau religie, nu face nici un fel de diferențe. Iubirea apropelui nu reprezintă un imperativ al datoriei. Pentru I. Kant, de pildă,

---

[460] Nicolae Mariş, *Eseuri de hermeneutică biblică*, Bucureşti, Editura Merc Serv, 2000, p. 83.

[461] *Biblia*, *Corinteni* I, 12-14.

[462] *Ibidem*, *Ioan* I, 41.

[463] *Ibidem*, *Ioan* I, 42.

[464] *Biblia*, *Ioan* I, 38.

[465] *Ibidem*, *Matei* I, 23.

[466] *Ibidem*, *Matei* XXVI, 52.

[467] *Ibidem*, *Matei* XXII, 37-40.

iubirea era îndeplinirea cu bucurie a datoriei, dar G. W. F. Hegel, în spirit creştin, evidenţia că „în iubire orice gând al datoriei cade”[468].

I) *Învăţătura* creştină cuprinde mai multe puncte de bază. a) *Ideea de Dumnezeu* este centrală în teologia creştină. Întrucât nu există o conştiinţă de-sine-stătătoare, ipostatică, creştinismul se adresează individului, persoanei, cum precizează Dumitru Stăniloae[469]. Dumnezeu este persoană, căci numai astfel credinciosul îi poate adresa adoraţia sa. Persoana presupune relaţie, caracterizată prin: 1) relaţie în sine, 2) între Persoanele treimice şi 3) relaţie cu creaturile. Treimea creştină nu contrazice monoteismul pentru că cele trei persoane nu sunt dumnezei, ci moduri de existenţă a divinităţii, unică în fiinţa sa. Triada platonică: 1) binele, 2) adevărul şi 3) frumosul, triada la neoplatonicul Plotin: 1) principiul divin, 2) inteligenţa universală şi 3) sufletul lumii ca şi *trimurti* hindus 1) BrahmA, creatorul, 2) ViΞNu, susţinătorul şi 3) Śiva, distrugătorul, diferă de trinitatea creştină prin modul de concepere. b) *Dogma hristologică* este inedită în creştinism. Credinţa în dumnezeirea lui Iisus reprezintă însăşi temelia Bisericii creştine. c) *Învăţătura despre Dumnezeu-iubire* este esenţa religiei creştine indiferent de nuanţa creştinismului. Prin ea se defineşte un bun creştin. Există mai multe fragmente în *Biblie* care o evidenţiază: „Dumnezeu este iubire”[470]; „Cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu” şi „Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în el”. Iubirea este ieşirea din sine spre altul, este pluralitate de persoane, comuniune şi unitate profundă, ontologică. Este o iubire spirituală, nu are nevoie de forme ca să existe şi este universală. Există iubirea faţă de Dumnezeu, iubirea faţă de Iisus Hristos şi deopotrivă iubirea de oameni sau „iubirea aproapelui” devenită principiu de viaţă pentru creştin. C) *Păcatul şi mântuirea* sunt cele două puncte între care oscilează credinciosul în mai multe religii şi în special în creştinism. Răul din lume este consecinţa păcatului originar venit din greşeala lui Adam moştenită de tot neamul omenesc. Edenul, ca toate viziunile despre paradis, se află în centrul lumii. În mijlocul acestei grădini se înalţă arborii vieţii şi

---

[468] G. W. F. Hegel, *Spiritul creştinismului şi destinul său*, p. 42.

[469] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1939, p. 5.

[470] *Biblia*, *Ioan* IV, 8.

cunoaşterii binelui şi răului. Dumnezeu le interzice lui Adam şi Evei să guste din acest pom. Este introdus în acest scenariu şarpele, paznicul arborelui, dar simbolul ispitei. Păcatul originar e de natură spirituală, consecința fiind căderea omului din starea de har. Mântuirea este opera iubirii. Creştinismul este, de fapt, o religie a mânturii. Ea se obține prin persoana lui Iisus Hristos, prin Mântuitorul. El este Dumnezeu devenit om pentru a-l ridica pe om la unitatea cu Dumnezeu. Mântuirea în creştinism se realizează prin iubire, prin miracolul îndumnezeirii omului sau chenoza, smerenia, despre care scrie părintele Dumitru Stăniloae. Îndumnezeirea omului şi a lumii se face prin înomenirea lui Dumnezeu sau prin pogorârea lui pe pământ prin Mântuitorul Iisus Hristos. Scopul suprem pentru creştin este redat în creştinismul ortodox prin comuniunea cu Dumnezeu. Potrivit lui Ion Bria, această comuniune semnifică „participarea celor ce sunt încorporați în noul popor al lui Dumnezeu la realitatea divină însăşi, prin întruparea şi jertfa lui Iisus Hristos”[471]. Țelul în creştinism este mântuirea credincioşilor pentru fericirea în viața viitoare, dar trăită şi aici pe pământ. Omul este o ființă spirituală, alcătuită dintr-o unitate între trup şi suflet, menirea omului fiind, în spirit creştin, aşa cum arată Mihai D. Vasile, „transfigurarea spiritului şi a materiei în Hristos”[472].

J) *Doctrina religioasă* creştină are la bază monoteismul.

K) *Pantheonul zeilor* are un singur zeu - *Dumnezeu*. El este creator, omniscient, atotputenic, unic, transcendent, bun, înțelept, infinit în raport cu spațiul şi cu timpul etc.

L) *Profetul* creştinismului are o natură divină alături de cea umană. Întemeietorul religiei creştine este Iisus Hristos. Viața lui este un model. El este modelul exemplar la care ar fi bine să ne înălțăm fiecare dintre noi, creştini sau nu, prin principiul *imitatio Christi*. Sunt câteva aspecte esențiale pentru cunoaşterea creştinismului legate de persoana Mântuitorului: a) *istoricitatea* sa; b) *simplitatea* şi sublimul învățăturii sale; c) *dumnezeirea* sa (natura divină a lui Iisus a fost prilejul unor dispute neprolifice în interiorul creştinismului); d) *messianitatea* sa,

---

[471] Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 101.

[472] Mihai D. Vasile, *Tradiția simbolică a logosului creştin*, Bucureşti, Editura Punct, 2000, p. 57.

exprimată implicit sau explicit şi e) *profeţiile şi minunile* sale făcute din iubirea de oameni. Umanismul lui Iisus este la fel de însemnat ca şi caracterul său divin. Dumitru Stăniloae scrie despre demnitatea profetică a lui Iisus Hristos, îl numeşte „cel mai mare profet”[473] şi aduce argumente prin care demonstrează că „Iisus îi depăşeşte pe toţi profeţii, fiind supremul şi ultimul profet”[474]. Numindu-l pe Iisus ca ultimul dintre profeţi, se neagă existenţa profeţilor care au trăit în istorie după Iisus şi cel mai elocvent exemplu este, fără îndoială, Mahomed. Aceste opinii ale preotului Stăniloae subminează ideea de umanism, întrucât şi alţi credincioşi din alte religii pot afirma la fel despre profeţii lor. Totodată, profanizează pentru că instituie un aşa-zis clasament arbitrar al profeţilor şi chiar contrazice esenţa mesajului lui Iisus, care, afirmând că este fiul Domnului, nu a făcut-o pentru a se situa pe poziţie de superioritate faţă de toţi ceilalţi. Pe de altă parte, însăşi iubirea aproapelui implică smerenie şi exclude aroganţa, orgoliul şi superioritatea. De asemenea, subliniază importanţa dialecticii revelaţiei lui Dumnezeu prin Iisus Hristos[475]. Jertfa lui Iisus pe cruce are menirea să absolve omenirea de păcat. Gérard de Champeaux şi Dom Sébastien Sterckx, în cartea lor despre simboluri, evidenţiază că tot astfel după cum Iisus reprezintă soarele, simbolismul crucii lui Iisus este cosmic, iar funcţia sa este de centru al lumii recreate, căci umanitatea iese din mormânt şi se purifică prin sângele Mântuitorului[476].

M) *Cultul* se desfăşoară în biserici şi în catedrale. Cuvântul *biserică* vine de la latinescul *basilica*. Bisericile diferă în funcţie de materialul de construcţie, arhitectură şi mărime, cele mai înalte fiind domurile. De obicei, biserica este prevăzută cu altar, naos şi pronaos. Catapeteasma separă altarul de naos. Pictura de pe pereţii interiori sau exteriori ai bisericii înfăţişează scene din viaţa Mântuitorului, a Maicii Domnului, a apostolilor, a sfinţilor şi a mucenicilor. Cultul creştin are în centrul său rugăciunea, care nu mai e o formă de cult alături de sacrificii, ca în religiile naturale, ci se face în duh şi adevăr, fie în biserică, fie în

---

[473] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 214.

[474] *Ibidem*, p. 228.

[475] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 223.

[476] Gérard de Champeaux, Dom Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris, Éditions Zodiaque, 1980, p. 440.

singurătate. Rugăciunea *Tatăl nostru* conține: preamărirea lui Dumnezeu, adorarea lui, sentimentul sincer al pocăinței, dar şi cererea de bunuri materiale şi spirituale. Jertfele şi ofrandele nu constau în oameni, animale sau plante, ci există o singură jertfă - moartea pe cruce a Fiului lui Dumnezeu pentru spălarea păcatelor oamenilor. Există în creştinism rituri de inițiere, de fundație şi de curățire şi interioară, nu numai exterioară ca la romani.

N) *Sacramentele creştine* sunt numite de Biserica creştină riturile care marchează etapele vieții creştine.

1) *Botezul* este întâiul act sacramental creştin. El semnifică o moarte inițiatică urmată de o renaştere la sacralitate, după naşterea fizică în condiția profană. Botezul săvârşit de Ioan Botezătorul în râul Iordanului era un rit de purificare de păcat, ca şi de convertire. Păcatul nu se referă la greşelile oamenilor, ci la păcatul originar comis de Adam. Prin puterea harului primit la botez, omul are din nou dreptul la iubirea lui Dumnezeu. Un alt model al iertării păcatelor este cel din seara Învierii, când Iisus Hristos apare în fața ucenicilor săi şi le dă Duhul Sfânt. La rândul lor, ei iartă păcatele oamenilor. Mircea Eliade distinge cinci elemente fundamentale ale botezului: 1) moartea şi renaşterea rituală, o a doua naştere întru Hristos; 2) simbolismul apei exprimat prin imersiune sau intrare şi emergență sau ieşire din apă, astăzi înlocuită prin aspersiune (stropire) la catolici şi protestanți; 3) antitipul disoluției cosmice; 4) nuditatea, care semnifică reîntoarcerea la puritate şi inocență, lepădarea de veşmântul păcătos şi 5) reconciclierea contrariilor[477], căci la botez nu se face deosebirea între sclav şi om liber, între bărbat şi femeie[478]. Botezul nu simbolizează numai purificarea, ci şi reînnoirea[479]. Sfântul Ioan Damaschin susține că „prin botez se dă tuturora în mod egal iertare de păcate, iar renaşterea este pentru noi începutul unei alte vieți, pecete,

[477] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. II, p. 381-382.

[478] *Biblia*, *Galatei* III, 28.

[479] Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *Dicționar de simboluri*, vol. I, tradusă din franceză, Bucureşti, Editura Artemis, 1994, p. 199.

talisman şi luminare"[480]. Pentru Jean Chevalier imersiunea şi emergenţa, aşadar elemente legate de simbolismul apei, sunt fundamentale în botez[481].

2) *Euharistia* este masa sfântă de Paşte. Ea înseamnă aducerea de mulţumiri şi celebrează împlinirea voinţei divine a Tatălui care l-a trimis pe pământ pe Fiul său să mântuiască lumea. Această masă simbolizează jertfa de pe cruce. Împărţind pâinea (trupul său) şi vinul (sângele său), Iisus se dăruieşte pe sine oamenilor. Hrana Duhului Sfânt dă oamenilor viaţa lui Iisus înviat.

3) *Căsătoria* este sacră şi simbolică în creştinism. Dragostea bărbatului pentru soţia lui are drept corespondent dragostea lui Hristos pentru Biserică. Prin sacramentul căsătoriei, creştinii primesc de la Mântuitor harul devotamentului desăvârşit şi al dăruirii de sine.

Sărbătorile creştine se îmbină cu cele precreştine în liturghia creştin ortodoxă. Liturghia este alcătuită din rugăciuni şi ceremonii. Sărbătoarea Paştelui este centrală şi celebrează taina Învierii. În Săptămana Patimilor creştinilor le sunt reamintite ultimele evenimente din viaţa profetului: intrarea în Ierusalim, Floriile, Cina cea de Taină, Joia Mare, Patimile şi moartea, Vinerea Mare, Sâmbăta Mare. Rugăciunile, postul, grija faţă de semeni şi îmbunarea inimii sunt preambul pentru sărbătoarea Paştelui. Sărbătoarea Crăciunului celebrează naşterea Mântuitorului. Ea este esenţială în creştinism ca şi Paştele. Sărbătorile se referă la persoanele Sfintei Treimi (Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh), la Maica Domnului şi la sfinţi, dar se întâlnesc şi sărbători precreştine care supravieţuiesc în creştinism. Dintre sărbătorile creştine cele mai importante sunt: Crăciunul (naşterea Domnului) şi Paştele (învierea Domnului).

O) *Viaţa monahală* în creştinism este bogată. *Isihasmul* caracterizează creştinismul ortodox. În lumea creştină catolică, regulile *sfântului Benedict* au organizat cu timpul comunităţi de sihaştri, de asceţi într-o comunitate monahală bine organizată. Regula sfântului Benedict asigura normele vieţii în comun bazate pe îndatoririle zilnice. Mai târziu au apărut, însă, ordinele *franciscan* şi *dominican*. Principiul specific ce caracteriza modul de viaţă al benedictinilor era *stabilitas* (stabilitatea), în vreme ce al franciscanilor şi al dominicanilor era *mobilitas* (mişcarea). Pentru franciscani, modelul a fost Sfântul Francisc d'Assisi, care a oferit

---

480 Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Bucureşti, Editura Scripta, 1993, p. 156.

481 Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *op. cit.,* vol. I., p. 200.

un exemplu hristologic de viață simplă, serenă şi de iubire creştină pentru toate ființele. Aceste ordine monahale au fost urmate de societatea lui Iisus (*iezuiții*), care nu doar că au marcat contrareforma, dar au şi inițiat o activitate misionară extinsă. Ambele tradiții creştine, atât cele răsăritene, cât şi cele apusene, cuprind şi numeroase ordine de calugărițe. Ca şi în cazul călugărilor bărbați, călugărițele aleg fie viața contemplativă, fie îşi urmează vocația educațională sau filantropică.

P) *Confesiunile creştine* sunt următoarele: 1) *creştinismul ortodox*, 2) *creştinismul romano-catolic*, 3) *creştinismul protestant*, divizat în calvinism (Jean Calvin) şi lutheranism (Martin Luther), husitism (Zwingli) şi 4) *creştinismul neoprotestant* divizat în mai multe denominațiuni. În ceea ce priveşte accentul, catolicismul îl plasează în instituție şi papalitate, protestantismul în cuvântul lui Dumnezeu şi textele sacre, iar ortodoxismul în iubirea semenului şi comuniunea cu divinul. În conformitate cu împărțirea în cele trei surse ale autorității creştine realizată de John Brockington, "*the Bible, the Church and the individual experience*"[482] am spune că primordiale sunt: a) *Biblia* la protestanți; b) Biserica la catolici şi c) experiența individuală la ortodocşi. În calvinism se spune că nu are rost să se caute în afara creştinismului vreo valoare de care să se țină seama. În protestantismul lui Paul Tillich, cel ce a scris lucrarea *The Courage to Be* (Curajul de a fi) se identifică biserica latentă creştină în sânul „păgânismului". În protestantismul lui Joseph Sittler apare Hristos cosmic. Creştinismul ortodox include şi dimensiunea cosmică pe lângă cea istorică. La catolici nu există mântuire în afara Bisericii. Natura omului este considerată distrusă după căderea în păcat la protestanți, natura omului neatinsă de păcat, omul pierzând doar harul divin, pe când în ortodoxie actul mântuirii se realizează prin faptele bune ale omului. Mântuirea se realizează în ortodoxie prin comuniunea personală cu Dumnezeu şi nu prin instituția ecleziastică a bisercii pusă sub jurisdicția Romei.

Biserica creştină era organizată în secolul al V-lea d. Hr. în cinci patriarhate: a) Roma, capitala Imperiului de Apus; b) Constantinopol, capitala Imperiului de Răsărit; c) Alexandria în Egipt, d) Antiohia sau patriarhatul Siriei şi e) Ierusalimul, prestigios pentru că deține locurile

[482] John Brockington, *Hinduism and Christianity*, London, Mac Millan Press Ltd., 1992, p. 49: „Biblia, Biserica şi experiența individuală".

sfinte. Impunerea religiei islamice a umbrit puterea patriarhatelor de la Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. În perioada medievală s-a instituit puterea papalităţii, ca autoritatea creştină supremă la Roma. Schimbul de excomunicări dintre Biserica de Apus şi Biserica de Răsărit a produs schisma, a tranşat separaţia în creştinism catolic şi creştinism ortodox. Creştinismul protestant s-a constituit ulterior în istorie ca o reacţie împotriva dogmei creştinismului catolic, propunând o reformă religioasă.

R) *Reforma* şi *Contrareforma* marchează separaţia dintre catolicism şi protestantism. La originea reformei s-a aflat revolta universităţilor împotriva supremaţiei papalităţii. De pildă, Jan Hus, rectorul Universităţii din Praga, profesor de teologie, respinge în termeni categorici comportamentul papei şi al clerului. Drept consecinţă, el este excomunicat, iar Conciliul de la Konstanz îl condamnă la arderea pe rug, cenuşa lui fiind aruncată în Rhin. Protestanţii propun mutarea accentului de la instituţionalitate (subminarea autorităţii papale fiind în prim plan) la textul evanghelic. Concepţiile lui Jean Calvin (Franţa), Martin Luther (Germania) şi Huldreich Zwingli (Elveţia) sunt în mod esenţial teologice, de inspiraţie evanghelică, un impact al noii credinţe creştine reformate asupra existenţei social-politice în Occident. Pentru Martin Luther, scopul politic al reformei era eliminarea teocraţiei pontificale şi reabilitarea puterii laice. Din punct de vedere religios, importanţa majoră la Martin Luther, profesor de teologie la Universitatea din Wittemberg, este acordată religiozităţii interioare, personale a omului, în ciuda religiozităţii instituţionale şi colective pregnante în catolicism. Huldreich Zwingli renunţase la funcţia sa de preot pentru a nu se mai supune episcopului său. El se pronunţa pentru religiozitatea intimă, în ciuda formalismului sacramentelor. Zwingli, spre deosebire de Luther, era mai puţin înclinat spre mistică, dar spre raţionalismul umanist. Pe lângă primatul credinţei şi al *Sfintei Scripturi*, Martin Luther crede în importanţa graţiei divine, privilegiu acordat omului de Dumnezeu. Iertarea păcatelor, potrivit lui Luther, se face prin graţia divină şi nu prin sistemul bulelor papale şi practica mercantilă a indulgenţelor. Jean Calvin, profesor de teologie la Universitatea din Orléans, afirmă şi el ideea esenţială a protestantismului şi anume primatul absolut al *Sfintei Scripturi*. Dacă pentru Luther credinţa singură este suficientă pentru mântuire, nu şi pentru Calvin, cel ce se ridicase împotriva libertăţii omului, considerând-o o himeră, dar pentru cunoaşterea lui Dumnezeu prin revelaţie. Jean Calvin formulează

principiul predestinării absolute. Totodată, el respinge cultul icoanelor care duce la idolatrie. Jean Calvin susține că Dumnezeu este absolut şi suficient fără a mai fi nevoie de intermedierea clerului şi a ierarhiei bisericeşti. Martin Luther este excomunicat, iar Jean Calvin este condamnat la ardere pe rug. *Lutheranismul* cuprinde Germania, Elveția, țările scandinave şi țări din Europa Centrală. În Transilvania se răspândeşte în special prin influența lui Johannes Honterus. Federația Mondială Lutherană a fost fondată în 1947 şi are în jur de 70 de milioane de membri. *Calvinismul*, la rândul său, are biserici numite reformate în Franța, Elveția, Olanda şi Ungaria. În Transilvania, la calvinism au aderat cu precădere maghiarii. Alianța Mondială a Bisericilor Reformate a luat ființă în 1970 şi numără în jur de 70 de milioane de membri. Credincioşii protestanți din Marea Britanie se numesc *presbiterieni*, după numele celor ce conduc bisericile, adică presbiteri. Reforma în Marea Britanie se instituie prin constituirea Bisericii Anglicane şi proclamarea independenței de Roma, ca urmare a excomunicării papale. Celor 27 de milioane de credincioşi protestanți din Anglia li se adaugă alte 30 de milioane din Scoția, Țara Galilor, Irlanda de Nord, Irlanda, SUA şi țări din Common Wealth. În SUA preponderent este *metodismul*, desprins din Biserica Anglicană. Potrivit Consiliului Mondial Metodist, creat în 1951, există 14 milioane de membri în SUA şi alte 35 de milioane în afara ei. Neoprotestantismul este reprezentat, în afara metodismului prin a) *baptişti*, existând 13 milioane de membri în SUA şi 50 de milioane în alte țări conform cu Alianța Mondială Baptistă; b) *penticostali*, care sunt în jur de 60 de milioane în SUA, America Latină şi Marea Britanie; c) *mormoni*, cu profetul lor John Smith şi o comunitate concentrată în statul Utah din SUA, în special la Salt Lake City şi prin d) *quakers*, ce mizează pe unitatea şi armonia universului. Inchiziția este condamnată şi de protestanți vizat nefiind catolicismul, ci din nou instituția papalității (prin bula din 1484 Papa Inocențiu al VIII-lea autorizează şi justifică legal tribunalele inchiziției şi, în consecință, persecuțiile cumplite şi miile de victime în numele creştinismului şi al religiei). Instituția indulgențelor se găseşte şi ea ca element de divergență între protestanți şi papalitate. Ea a apărut în secolul al XI-lea. Contra unei sume de bani se acorda credincioşilor în viață iertarea păcatelor. Călugărul dominican Johann Tetzel a vorbit la Universitatea din Wittemberg despre vânzarea indulgențelor în funcție de starea economică a solicitanului. Astfel, cifrele

erau următoarele: 25 florini de aur pentru principi şi înalţi prelaţi, 20 pentru nobili şi clerul mijlociu, 6 pentru clerul inferior, 3 pentru negustori şi 1 pentru omul simplu. Reforma a atras după sine contrareforma din interiorul catolicismului, pentru care Conciliul din Trento a avut un rol precumpănitor, alături de misionarismul creştin extraeuropean. *Contrareforma* este iniţiată de Biserica Catolică în secolul al XVI-lea şi prevede: a) readucerea protestanţilor în Biserica Catolică, b) definirea dogmei sacramentelor şi mai ales c) o reformă morală şi disciplinară în interiorul ierarhiei ecleziastice. Poziţia neclintită a catolicismului faţă de primatul papalităţii şi instituţiei clericale nu a putut înlesni concilierea dintre catolicism şi protestantism, câtă vreme alte divergenţe au fost soluţionate în timp. Misionarismul în Asia, Africa şi America Latină a făcut ca numărul catolicilor să crească de la 1 milion la 100 de milioane în 1990.

Doctrina imaculatei concepţii a lui Iisus, natura lui umană şi dumnezeiască, locul naşterii sale, minunile înfăptuite, precum şi misterul trinităţii au fost subiectul unor dispute în interiorul creştinismului. Cruciadele, inchiziţia, conchistadorii şi colonialismul, vânătoarea de vrăjitoare, antiiudaismul, dar şi unele aspecte ale misionarismului creştin sunt tot atâtea pagini întunecate în istoria milenară a creştinismului.

S) *Marea schismă* se referă la separaţia bisericilor creştine în catolică şi ortodoxă, văzută ca o consecinţă a divizării politice în Imperiul Roman de Apus, având capitala la Roma şi Imperiul Roman de Răsărit devenit Imperiul Bizantin, având capitala la Constantinopol. După cum se vede, divizarea creştinismului în catolic şi ortodox nu are la origine elemente dogmatice, ci luptele politice pentru supremaţie. Alexandru Suciu acordă din start întâietate patriarhiei apusene, „prioritate în raport cu celelalte patriarhii ale răsăritului", în cazul patriarhiei Constantinopolului scriind despre „pretenţia la întâietate"[483]. Nu poate exista dialog interreligios sau intracreştin când una din confesiuni este privită ca superioară alteia şi este aşezată mai presus. Totuşi, sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon prin canonul 28 subliniază privilegiul egalităţii şi recunoaşte patriarhiei de la Constantinopol aceleaşi privilegii ca şi scaunului papal. Supremaţia asupra regatului bulgar şi mai ales

[483] Alexandru Suciu, *Filosofia şi istoria religiilor*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 2003, p. 228.

măsurile patriarhului de Constantinopol, Mihail Celularie, impulsionate de motive doctrinare şi ritualice diferite faţă de patriarhia Romei au stat la baza deciziei lui Papa Leon al IX-lea de a trimite la Constantinopol trei legaţi în frunte cu cardinalul Humbert pentru a curma disensiunile şi a impune autoritatea papalităţii. La 16 iulie 1054 trimişii Romei depun pe altarul bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol bula de excomunicare a patriarhului Celularie în numele papei. Dar Papa Leon al IX-lea murise de trei luni. Drept răspuns, patriarhul Constantionopolului împreună cu sinodul excomunică legaţii papali. Din acest moment istoric începe ruptura între biserica catolică şi cea ortodoxă. De remarcat, însă, că actul de excomunicare al patriarhiei Romei nu aparţine papei, care murise de trei luni, ci cardinalului Humbert. De asemenea, actul de excomunicare al patriarhiei Constantinopolului este un răspuns şi nu vizează papa şi nici patriarhia Romei, ci pe cardinalul Humbert şi pe legaţii săi. Ulterior în istorie divergenţele dintre biserica catolică şi biserica ortodoxă se dezvoltă pe mai multe paliere: 1) *Dogmatic*: a) Catolicii susţin că Spiritul Sfânt purcede de la Dumnezeu-Tatăl şi de la Dumnezeu-Fiul, câtă vreme ortodocşii susţin că Duhul Sfânt purcede numai de la Dumnezeu-Tatăl; b) În doctrina catolică, prin formulările de la Conciliul de la Florenţa din 1439 şi de la Trident din 1562, se afirmă existenţa purgatoriului, loc de suferinţă vremelnică, unde sufletele se purifică de păcatele uşoare pregătindu-se pentru a pătrunde în rai. Dogma purgatoriului nu este acceptată de ortodocşi şi nici de protestanţi şi c) concepţia imaculată a fecioarei Maria; 2) *Ecleziastic*: a) primatul şi infailibilitatea papei; b) instituţia cardinalilor şi c) hirotonisirea; 3) *Istoric*: a) inchiziţia; b) expediţiile militare şi cruciadele şi c) declaraţia drepturilor omului din 1791, neagreată de biserica catolică. Unitatea dintre confesiunea catolică şi cea ortodoxă este ilustrată de *Biblie*, de tradiţia apostolică şi a Sfinţilor Părinţi, de cultul fecioarei Maria şi al sfinţilor, de cele şapte concilii ecumenice, de misionarismul şi viaţa monahală. Constituţia imperiului prevedea existenţa în Translivania a trei naţiuni (ungurii, saşii şi secuii) şi patru religii: a) calvină (ungurii); b) lutherană (saşii); c) unitariană (o minoritate maghiară) şi d) romano-catolică (religia oficială la Viena). Poporul român şi religia creştin ortodoxă erau excluse. Românii erau consideraţi duşmani lăuntrici ai patriei, dar socotiţi toleraţi. Catolicismul porneşte o importantă ofensivă de convertire a românilor. Alexandru Suciu distinge patru puncte ale acestei convertiri la catolicism:

1) recunoaşterea Papei; 2) împărtăşania şi cu pâine nedospită; 3) Spiritul Sfânt purcede şi de la Fiul şi 4) existenţa purgatoriului, precum şi trei condiţionări ale acceptării unirii: a) preoţii să aibă casă parohială în fiecare sat; b) numirea preoţilor să depindă numai de episcop şi c) păstrarea sărbătorilor, ceremonialurilor şi obiceiurilor de rit grecesc[484]. Actul unirii cu Biserica Catolică a Romei datează din 21 martie 1697, iar Diploma Leopoldină din 1699 consacră unirea. În 1948 Biserica Greco-Catolică este scoasă în afara legii şi cei 12 episcopi greco-catolici sunt arestaţi. În 1989, la 31 decembrie, se emite Decretul nr. 9 prin care Decretele nr. 177 şi 358 privind scoaterea în afara legii a Bisericii Greco-Catolice sunt abrogate. După moartea mitropolitului Teofil în 1697, Atanasie Anghel pleacă în 1701 la Viena pentru a obţine confirmarea aşezării sale în scaunul episcopal al românilor din Ardeal, iar pentru a câştiga asta, semnează prevederi înjositoare, între care să se dezică de hitrotonia ortodoxă dobândită în Ţara Românească, să se despartă de biserica răsăriteană şi să n-aibă nici o legătură cu mitropolitul ei şi nici cu Domnul Ţării Româneşti. Ca răsplată, Atanasie, numit ulterior Satanasie, primeşte un lanţ de aur, o donaţie în pământuri de 6000 florini şi titlul de consilier imperial, aşa cum scoate în evidenţă Nicolae Iorga[485]. Lui Atanasie îi urmează pe scaunul episcopal trei iezuiţi care nici măcar nu ştiau româneşte: Franz Wenceslas, Iosif Bardia şi Gheorghe Régai. Ei sunt urmaţi de Patachi şi de Ioan Micu Klein. Nicolae Iorga identifică patru curente principale în Transilvania înainte de unirea cu ţara: 1) curentul Blajului decăzut în dezbatere teologică; 2) curentul şcolilor neunite, reprezentat în special prin personalitatea mitropolitului Andrei Şaguna; 3) curentul popular-naţional şi 4) curentul reprezentat de tinerimea română din secolul al XIX-lea care pleacă la studii la Berlin, Viena şi Budapesta şi va milita pentru unirea cea mare[486]. George Bariţ constată că biserica românilor din Transilvania funcţiona sub jurisdicţia bisericilor reformată calvină (Făgăraşul şi Banatul) şi protestantă (Hunedoara şi Ţara Haţegului), ignorând dreptul elementar la practica

[484] Alexandru Suciu, *op. cit.*, p. 232-233.

[485] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 234.

[486] *Ibidem*, p. 378.

credinței religioase[487]. Religia era deosebit de importantă, întrucât, aşa cum precizează George Bariț: „În Transilvania întocmai ca în Turcia şi în alte câteva țări, confesiunea religioasă a omului era condițiune indispensabilă de a se bucura cineva de drepturi politice şi civile, ba chiar de a fi considerat ca om”[488].

T) *Dialogul ecumenic* este esențial în viața creştinului şi în existența creştinismului. Conceptul de ecumenism nu trebuie înțeles ca uniformitate, ci ca unitate de fond între confesiunile creştine. Deschiderea spre dialog ecumenic, spre dialog interconfesional şi intraconfesional şi spre dialog cu celelalte religii, acceparea existenței şi altor căi sunt principii de bază în creştinism astăzi. În acest dialog se presupune înlocuirea cuvântului „toleranță” cu cel de „înțelegere”, cu aprecierea, respectul reciproc spre binele omului şi al colectivității, căci toleranța implică şi o nuanță de dispreț.

Asceza creştină trebuie înțeleasă ca metodă, ca o cale de reîntoarcere la centrul spiritual creştin, care este al personalității, nicidecum ca izolare şi egoism în căutarea eliberării.

Mistica creştină a dat opere de valoare ale unor personalități ca: Meister Johann Eckhart şi San Juan de la Cruz (la catolici), respectiv Martin Luther (la protestanți), precum şi Nikolai Berdiaev şi Dumitru Stăniloae (la ortodocşi).

„Toate câte sunt pe lume sunt opera lui Dumnezeu. Creştinul cu dreaptă înțelegere nu disprețuieşte nici una din componentele cosmosului, ci din toate vede strălucind slava şi înțelepciunea dumnezeiască”, povățuieşte Dumitru Stăniloae[489].

U) *Creştinismul cosmic* este una dintre cele mai interesante sinteze religioase. El reprezintă un model de hermeneutică religioasă a creştinismului, o paradigmă, însă mai ales o filosofie de viață. Este o modalitate specifică de expresie a creştinismului ortodox românesc, a spiritualității româneşti, dar, înainte de toate, este o revalorizare a creştinismului.

---

[487] George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe 200 de ani în urmă*, vol. I, Sibiu, Tipografia W. Krafft, 1889, p. 125.

[488] *Ibidem*, vol. I, p. 227.

[489] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, p. 35.

1) *Creştinismul cosmic nu se defineşte în opoziţie, ci prin complementaritate cu creştinismul istoric*. Totuşi, el intră în contradicţie cu pozitivismul ştiinţific, ateismul şi materialismul, pe de-o parte, dar şi cu teologiile dogmatice, pe de alta. Creştinismul cosmic integrează la noi mituri şi credinţe precreştine, traco-daco-getice sau chiar paleo-indo-europene. Aşa cum scrie Mircea Eliade: „Realităţile religioase autohtone au supravieţuit, mai mult sau mai puţin transformate, nu numai procesului romanizării, dar şi al creştinizării”[490]. În momentul când din conştiinţa colectivă a dispărut modelul spiritual al cultelor precreştine, esenţa lor magico-ritualică a fost asimilată de către creştinism. Este o continuitate firească, mult potenţată de religia creştină, în special de cea ortodoxă, care a păstrat „un viu sentiment al naturii, o relaţie intimă cu firea lucrurilor, o intuiţie plastică a cosmosului şi o credinţă flexibilă în miracol”[491]. Maxim Mărturisitorul a introdus în gândirea teologică a creştinismului conceptul de liturghie cosmică, asimilând Biserica Ortodoxă cu reprezentarea vie a simfoniei transcendente intonate de cetele îngereşti. Creştinismul cosmic este un fenomen de creativitate religioasă, paralel cu viziunea şi doctrinele teologilor şi misticilor. Misterul hristologic este proiectat în creştinismul cosmic pe fundalul mai amplu al naturii, aşa cum arată Vasile Avram[492].

2) Temele de bază ale creştinismului cosmic, ale viziunii despre creştinism din perspectivă cosmică sunt ilustrate de către *izvoare* reprezentate de: folclor, literatura populară, mitologie, precum şi gândirea şi operele unor scriitori români ca: Mihai Eminescu (în plan mito-poetic), B. P. Haşdeu (în plan istorico-etnografic) şi mai ales generaţia interbelică sau de aur a culturii române (Mircea Eliade, Lucian Blaga, Constantin Noica, Petru Comarnescu, Ionel Jianu, Mircea Vulcănescu, Vasile Lovinescu, Emil Cioran, Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloaie, Nicolae Iorga şi Vasile Pârvan etc.). Cele mai reprezentative exemple care ilustrează conceptul de creştinism cosmic în cultura română sunt: mitul

---

[490] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, p. 349.

[491] Vasile Avram, *Creştinismul cosmic - o paradigmă pierdută? Mit şi ortodoxie în tradiţia românească,* Sibiu, Editura Saeculum, 1999, p. 271.

[492] *Ibidem*, p. 12.

jertfei în legenda Meşterului Manole (de pildă în balada populară *Monastirea Argeşului*) şi atitudinea în faţa morţii în balada *Mioriţa*.

3) *Caracteristicile fundamentale ale creştinismului cosmic* sunt: simbioza dintre religiile precreştine şi religia creştină; relaţia om-cosmos-divinitate readusă în discuţie; întruparea divinului în ritmurile şi elementele cosmice; natura; folclorul; agricultura sacră; fertilitatea; firescul; simplitatea; continuitatea vieţii; solidaritatea dintre viaţă şi moarte; moartea ca „nuntă cosmică"; umanismul; cosmomorfismul omului (structura sa cosmică) şi consubstanţialitatea om-cosmos etc.

4) Una dintre expresiile fundamentale ale creştinismului cosmic în spiritualitatea românească este viziunea despre *transcendentul care coboară*. Lucian Blaga scrie despre fiorul cosmic al „transcendentului care coboară". Răsăritenii au o înclinaţie categorială „de a concepe transcendentul într-un sens coborâtor, spre lume, spre pământ, spre om"[493]. Lumea este văzută ca epifanie neîntreruptă, teren al manifestării divine şi oglindă a transcendentului. Se rupe graniţa dintre trancendenţă şi imanenţă. Ele nu se mai confruntă, ci converg paradoxal. Imanenţa este ilustrată prin umanizarea divinului, ca şi prin îndumnezeirea omului. Relaţia dintre om şi Dumnezeu nu se mai caracterizează prin distanţă, frică, supunere şi răceală, ci prin apropiere şi căldură umană.

5) Lucian Blaga insistă asupra simbiozei dintre mitologiile precreştine şi creştinism, interpretează dogma în termeni de filosofie a culturii, lărgeşte cadrele creştinismului spre gândirea folclorică şi construieşte o remarcabilă teorie a spaţiului definind *spaţiul românesc* prin alternanţa deal - vale şi prin expresia „spaţiu mioritic"[494]. Diverse locuri din casă sunt considerate sacre de ţăranul român. De exemplu, vatra este „sufletul casei". Legată de foc şi de prepararea hranei, ea este văzută ca centru vital şi sanctuar. Vatra şi hornul vetrei reprezintă, de asemenea, un mijloc de comunicare între oameni şi spiritele supranaturale. De aceea lângă vatră se fac vrăji şi farmece. Pentru a nu fi tulburate spiritele vetrei, în zilele consacrate strămoşilor era interzisă măturarea acestui loc sau aruncarea gunoiului din vatră afară. Pragul, la

---

[493] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1946, p. 291.

[494] *Idem*, *Trilogia culturii*, Bucureşti, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 119.

rândul său, marchează trecerea dintr-un spațiu în altul. Pragul casei şi stâlpii simbolizează paznicii casei pentru țăranul român. Poarta separă şi în acelaşi timp leagă două lumi, două stări, două teritorii. Despre fereastră românii cred că este „ochiul casei". Ea mediază opozițiile înăuntru - înafară, închis - deschis, pericol - siguranță. Masa este simbolul cerului. Ea reprezintă comuniunea oamenilor cu cerul. Masa trebuie să aibă pe ea mereu pâine şi sare, considerate alimente sfinte. Sub masă se aşează un topor sau o coasă pentru protejarea de spiritele rele, iar la colțuri, în acelaşi scop, se pune usturoi.

6) Există trei ipoteze cu privire la *începuturile creştinismului* la noi: 1) venirea în Scythia Minor a Sfântului Apostol Andrei[495]; 2) răspândirea credinței în urma colonizării Daciei de către romani şi 3) creştinismul adus de misionarii sosiți aici în primele secole după Hristos.

Într-un text scris de Eusebiu din Cezareea se precizează că Scythia Minor (Dobrogea de azi), a fost sortită Sfântului Apostol Andrei pentru propovăduirea creştinismului. Dar, scriitori bisericeşti din secolele IV - V d. Hr., ca Sfântul Grigore de Nazianz, Hieronymus sau Paulin de Nola plasează misionarismul Sfântului Andrei nu în Scythia, ci pe pământ helenic. Există, însă, numeroase toponime şi o puternică tradiție populară ce atestă că Sfântul Apostol Andrei a fost întâiul predicator al creştinismului în Dobrogea. Prima mențiune scrisă despre prezența creştinilor în Dobrogea este cu privire la doi martiri Epictet şi Astion, morți în Halmyris prin anul 290 d. Hr., în timpul domniei lui Diocletian. Din punct de vedere arheologic, o piatră de inel (gemă) a unui militar şi o amforă de la Histria cu un simbol creştin vorbesc despre prezența creştinismului în Dobrogea în secolul al III-lea d. Hr. Ulterior s-a produs răspândirea credinței creştine în întreaga Dacie (dovezi fiind în special opaițe şi inscripții funerare cu semnul crucii). Numeroase dovezi din secolul al IV-lea d. Hr. atestă creştinarea întregii populații nord-dunărene. Majoritatea documentelor scrise păstrate erau în limba latină, iar acest fapt poate fi uşor demonstrat prin aceea că misionarii nu impuneau limba lor, ci adoptau limba celor cărora li se adresau.

Preocupările constante ale istoricilor români laici şi eclesiastici de a argumenta apariția creştinismului la noi s-au intersectat cu cele legate de demonstrarea continuității etnice a poporului român pe aceste meleaguri.

---

[495] Eusebiu din Cezareea, *Historia ecclesiastica* III, 1.

Procesul romanizării ar fi fost continuat de procesul creştinării, dacă nu s-ar fi desfăşurat în paralel. Creştinismul a devenit cu timpul şi un argument forte în favoarea continuităţii etnice, căci a apărut aici ca o marcă a culturii şi civilizaţiei greco-romane, precum şi a populaţiei daco-romane din teritoriu. Ulterior, în istorie, un rol important în ceea ce priveşte creştinismul la români l-a jucat Imperiul Bizantin. După retragerea autorităţii şi armatei romane din Dacia în anul 275 d. Hr., Bizanţul a rămas singura forţă politică din Orient. Patriarhul de la Constantinopol se simţea responsabil pentru locuitorii de la Dunărea de Jos şi a dovedit grijă sufletească pentru ei. De asemenea, împăratul Constantin cel Mare, de loc din câmpia Dunării, a luat măsuri ca activitatea misionară creştină să se desfăşoare nestingherit la nord de Dunăre.

7) Spre deosebire de creştinismul istoric, creştinismul cosmic păstrează mituri şi credinţe arhaice. De asemenea, există *o continuitate între religiile precreştine şi creştinismul ortodox românesc*. De exemplu, misterele şi iniţierea specifice cultului lui Zalmoxis supravieţuiesc în creştinismul ortodox prin ceremonii şi sacramente, ascetismul prin monahism, iar austeritatea instituită de preotul Deceneu prin morala creştină. Crucea nu este numai un simbol al patimilor şi morţii, ci şi al vieţii, luminii şi învierii, în urma îmbogăţirii de sens produse de paradigma creştinismului cosmic. Instituţionalizarea religiei, aspectele social şi juridic, contractualismul ilustrat de formula latină *do ut des* (dau şi dai) din religia romană nu sunt preluate de creştinismul ortodox, care preferă cu predilecţie forme ale religiei dacilor.

8) În calendarul sărbătorilor creştine sunt integrate şi numeroase *sărbători precreştine*, cum ar fi: Sânzienele, Floriile sau Rusaliile. Printre colindele de Crăciun se află şi texte care aparţin religiilor anterioare creştinismului de pe acest tărâm. Momentele din existenţa omului ce marchează o ruptură de nivel între timpul profan şi timpul magico-religios sacru sunt cele în care, potrivit credinţelor populare româneşti, „se deschid cerurile”: Anul Nou, Boboteaza, Sfântul Ioan, Paştele, Sânzâienele, Sfântul Andrei sau Crăciunul. Calendarul Popular se mai numeşte Calendarul Babelor. El se bazează pe repere cosmice de mare precizie cum ar fi: solstiţiile (Crăciunul şi Sânzâienele), echinocţiile (Ziua Cucului), fazele lunare (Paştele şi Duminicile Tinere). Majoritatea obiceiurilor şi sărbătorilor populare aparţin creştinismului cosmic. Ele au drept corespondenţă bioritmurile animalelor, păsărilor şi plantelor.

Sânzâienele sau Drăgaica este ziua când înfloresc plantele cu aceeaşi denumire. Totodată, este şi ziua cea mai lungă din an. La Filipii de Toamnă se petrece împerecherea lupilor. În calendarul popular de la noi se găsesc sărbători cu dată precisă şi sărbători cu dată neprecisă, diurne (Sântilie şi Căluşul) sau nocturne (Revelionul şi Noaptea Strigoilor). Ele pot avea durata unei zile (Dragobetele) sau a mai multor zile (Zilele Babei şi Filipii). Unele sărbători populare au preluat numele sfinţilor creştini: Sântoader, Sângeorz, Sântilie, Sumedru, Foca, Lăzărelul sau Dochia. Cele mai multe au, însă, legatură cu perioada precreştină: Căluşul, Paparuda, Dragobetele, Drăgaica, Joimariţa, Martolea şi Filipii etc. O altă sărbătoare este Noaptea Strigoilor sau a Sfântului Andrei. Ea reprezintă sărbătoarea strigoilor şi a vrăjitoarelor. Ziua de Sfântul Andrei se numeşte Ziua Lupului. De Rusalii se pomenesc morţii şi se dă de pomană. În Duminica Rusaliilor există credinţa că ies duhurile necurate. Pomenile sunt oferite prietenilor şi vecinilor cu scopul de a-i convinge pe morţi să stea la locurile lor şi să nu vină între cei vii. Rusaliile (ielele) se întorc pe tărâmul de dincolo şi nu mai aduc răutăţi, boli şi suferinţă oamenilor.

9) *Sfinţii* au şi atribute umane, situate în afara celor recunoscute dogmatic de creştinismul istoric. Ei sunt şi sfinţi cosmici. Naşterea Sfântului Ioan este legată de misterele fecundităţii. Sfântul Alexie, omul lui Dumnezeu, este patronul magic al insectelor, iar cei 40 de mucenici, devin măcinici, în chip de figurine din aluat, pregătite de gospodine special pentru data de 9 martie**.** Sfântul Ilie este considerat o divinitate uranică care vânează cu fulgerele lui pe draci şi trăzneşte uneori atât de tare, încât plesneşte copilul în pântecul mamei sau viţelul în burta vacii. El este petrecăreţ. Sfântul Gheorghe (Sângiorz) şi Sfântul Dumitru (Sumedru) sunt păzitorii echinocţiilor. Oamenii ştiu că dacă de Sfântul Gheorghe codrul nu e înverzit, Sfântul Dumitru îi ia viaţa fratelui său şi invers. În noaptea de Sfântul Gheorghe, ca şi în cea de Paşte sau de Rusalii, cerul se deschide pentru o clipă. Morţii vin să vorbească cu viii, iar animalele stau de vorbă între ele. Tot atunci ciobanii îşi iau rămas bun de la sat pentru întreg sezonul pastoral. În zori, fetele îşi rostogolesc trupurile goale prin iarba plină de rouă sau se scaldă în ape răcoroase presărate cu flori. De Sfântul Dumitru se aprind focuri pe uliţi şi pe dealuri, evenimentul fiind legat de misterul fecundităţii. Sfântul Petru este sărbătorit la 16 ianuarie (Sâmpetru de iarnă) şi la 29 iunie (Sâmpetru de vară). El nu este doar păstrătorul cheilor raiului (creştinismul istoric), dar

şi patronul lupilor (creştinismul cosmic). Sfântul Toader (Sântoader) este reprezentat jumătate om şi jumătate cal. El este reprezentat sub forma a nouă figuri mitologice, descrise ca fiind tineri cu picioare lungi, având copite şi părul foarte lung. Aceşti tineri vin în sate cântând şi bătând toba. Apar şi dispar în chip misterios.

10) *Animalele* nu sunt văzute ca zeităţi, ca în totemism, ci ca fraţi şi surori, prieteni şi ajutoare ale omului în itinerariile iniţierii spirituale. Totodată, ele sunt simboluri. De pildă, şarpele - al cosmogoniei, cocoşul - al „marii treceri”, bufniţa - al înţelepciunii, iar cerbul - al metamorfozelor ş.a.m.d. Cocoşul, este întruparea spiriduşului, drac de care se folosesc vrăjitoarele. Dar, cocoşul este, totodată, şi pasărea credincioasă care vede noaptea când se deschid simbolic cerurile. El prevesteşte ploi, furtuni şi vremea rea. De asemenea, anunţă începutul şi sfârşitul zilei. *Plantele* tratează de boli, vindecă şi apără trupul şi sufletul omului. Busuoicul este simbolul iubirii, mărul restabileşte echilibrul în riturile de trecere, iar bradul este lăcaşul spiritelor, un arbore cosmic prin excelenţă. Bradul este locul preferat al spiritelor. Ca şi mărul, el are puterea de reglare a echilibrului moarte-renaştere în riturile de trecere. Ramura de salcie are funcţie fertilizatoare, fiind simbolul cel mai răspândit al feminităţii.

11) Existenţa istorică se întretaie cu cea mitică în spaţiul românesc. Constantin Noica scrie că acesta este „un spaţiu în care se poate muri”[496], adică reaminteşte originea, asigură o moarte bună în sensul posibilităţii mari de renaştere spirituală. *Moartea* nu este privită ca fapt biologic, ci transfigurată. Se remarcă drept dominante în spiritualitatea românească asumarea existenţială a morţii, credinţa în continuitatea dintre viaţă şi moarte, resemnarea senină şi detaşarea superioară faţă de moarte. Prin ele se reuşeşte înfrângerea, transcenderea unor atitudini ca: ignorarea, dispreţul şi îndeosebi frica faţă de moarte. Omul nu mai trăieşte drama morţii, ci o vede ca un dat firesc. Această împăcare nu înseamnă o valorizare a morţii. Nu i se dă putere acesteia. Moartea este considerată ca o treaptă sau o trecere într-un alt mod de existenţă, iar, prin intermediul creştinismului cosmic, ca o reintegrare în unitatea-totalitate, în univers. Mircea Eliade subliniază unitatea dintre viaţă şi moarte, continuitatea lor firească şi scoate la lumină faptul că „nunta mioritică” este celebrată

---

[496] Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, p. 254.

„într-un cadru cosmic de asemenea măreție, încât evenimentul morții își pierde semnificația sa imediată (…) și revelează o dimensiune nebănuită până atunci”[497]. Acceptarea morții nu este o probă de pasivitate decât în linia unei perspective raționaliste, dar nu este nici fatalism deoarece se schimbă semnificația a ceea ce a fost predestinat[498]. Atitudinea mioritică în fața morții, dominantă în spiritualitatea românească, se distinge prin: resemnare superioară și înțeleaptă, împăcare, asumare, detașare de lumesc și reintegrare în cosmos, pace și serenitate.

Universul mioritic este al „imaginilor mirifice” și al „freamătului căutărilor”, „o formă poetică a procesului de personalizare a spiritualității și culturii române”, așa cum se exprimă Alexandru Boboc[499].

Mircea Eliade, ca și Lucian Blaga, își ilustrează viziunea originală despre creștinismul cosmic prin „nunta cosmică” din balada populară *Miorița*. Mircea Eliade vorbește despre nunta din balada *Miorița* și consideră că echivalarea metaforică a morții cu o nuntă la care participă - întregul cosmos „desființează granița dintre imanență și transcendență, prin punerea în evidență a perenității vieții între și prin elementele sacre ale cosmosului”[500]. Lucian Blaga vede în nunta din *Miorița* un act sacramental creștin. Moartea încetează să mai fie un act biologic și se înscrie între fenomenele cu acces la sfera divinului.

12) Continuitatea este, însă, cel mai bine exprimată prin *ideea nemuririi și prin relația dintre trup și suflet*. Trupul nu este privit ca închisoare a sufletului, ca trecător și corupt, ca în filosofia lui Platon, iar sufletul nu reprezintă o noțiune difuză, care are menirea să dea viață trupului, ca în iudaism, ci există o unitate trainică între trup și suflet. Trupul este casa spiritului. El este văzut în ortodoxie, prin mijlocirea creștinismului cosmic, ca o hierofanie (manifestare a sacrului).

Creștinismul cosmic vindecă umanitatea de gravitatea crizelor istorice, dar mai ales omul de tragismul condiției umane, de frica și de obsesia morții. Prin credința în nemurire, el îndeamnă la a nu irosi, ci a trăi intens viața.

---

[497] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 245.

[498] Alexandru Boboc, *Hermeneutică și ontologie. Prolegomene la o reconstrucție modernă în filosofia culturii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1999, p. 113.

[499] Alexandru Boboc, *op. cit.*, p. 92.

[500] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 265.

BIBLIOGRAFIE

Achimescu, Nicolae, *India. Religie şi filosofie*, Editura Tehnopress, Iaşi, 2001; *Istoria şi flosofia religiei la popoarele antice*, Editura Tehnopress, Iaşi, 2002.

Albright, William Foxwell, *Archaeology and the Religion of Israel*, John Hopkins Press, Baltimore, 1956.

Allen, Douglas, *Structure and Creativity in Religion*, Mouton Publishers, The Hague, 1978; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York and London, Garland Publishing Inc., 1998.

Altizer, Thomas J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963; *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967; *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1968.

Anawati, Georges, *Études de philosophie musulmane*, Librarie philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

Andru, Vasile, *India vazută şi nevăzută*, Editura Axis Mundi, Bucureşti, 1993.

Anghelescu, Nadia, *Limbaj şi cultură în civilizația arabă*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Angot, Michel, *India clasică*, tradusă din franceză de Victor Popescu, Bucureşti, Editura Bic All, 2002.

Arberry, A. J., *The Koran Interpreted: A Translation*, Oxford University Press, London, 1964

Aslam, Constantin, *Palimpsestul identității româneşti. Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Editura Crater, Bucureşti, 2000.

Aurobindo, ŚrI, *Sinteza sistemelor Yoga. Yoga cunoaşterii integrale*, tradusă din engleză de Mircea Laurențiu, Editura Herald, Bucureşti, 1999.

Avram, Vasile, *Constelația magicului*, Editura Universității Creştine, Năsăud, 1994; *Creştinismul cosmic - o paradigmă pierdută? Mit şi ortodoxie în tradiția românească*, Editura Saeculum, Sibiu, 1999.

Bachelard, Gaston, *Apa şi visele. Eseu despre imaginaţia materiei*, tradusă din franceză de Irina Mavrodin, Editura Univers, Bucureşti, 1995.
Baconski, Teodor, *Râsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în Patristica răsăriteană*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.
BādarayaNa, *Brāhma Sūtra*, comentariul lui ŚaNkarācārya, tradusă în engleză de B. Śāstri, Nirnāya Sāgar Press, Bombay, 1938.
Balaci, Anca, *Mic dicţionar mitologic greco-roman*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.
Balfour, Frederic Henry, *Taoist Texts. Ethical, Political and Speculative*, Shanghai / London, 1884.
Bamberger, Bernard Jacob, *The Search for Jewish Theology*, Behrman House, New York, 1978.
Banu, Ion, *Sensuri universale şi diferenţe specifice în filosofia Orientului antic*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1967; *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979; *Demersuri în filosofia orientală*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998.
Barbăneagră Paul, *Arhitectură şi geografie sacră. Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
Bariţ, George, *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe 200 de ani în urmă*, vol. I, Tipografia W. Krafft, Sibiu, 1889.
Batten, John D., *Celtic Fairy Tales*, Dover Publications Inc., New York, 1968.
Bădiliţă, Crisitan şi Barbăneagră, Paul, *Întâlnirea cu sacrul*, Editura Axa, Botoşani, 1996.
Bădiliţă, Cristian (coordonator), *Eliadiana*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
Benoist, Luc, *Semne, simboluri şi mituri*, tradusă din franceză de Smaranda Bădiliţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes*, vol. I-II, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
Bercea, Radu, *Cele mai vechi Upanişade*, tradusă din sanscrită de Radu Bercea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.
Betrò, Maria Carmel, *Hiéroglyphes. Les mystères de l'écriture*, Éditions Flammarion, Paris, 1995.
Bhattacharyya, Benoytoś, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, MotilAl BanArsIdAss Publishers, Delhi, 1980.
Bianchi, Ugo, *The Origins of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1970.
Biardeau, Madeleine, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation,* Éditions Flammarion, Paris, 1981.
Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1946; *Trilogia culturii*, Editura pentru literatură universală,

Bucureşti, 1969; *Religie şi spirit*, în *Opere*, vol. al X-lea, Editura Minerva, Bucureşti, 1986; *Spaţiul mioritic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994; *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba-Iulia / Paris, 1994; *Gândire magică şi religie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Boboc, Alexandru, *Hermeneutică şi ontologie. Prolegomene la o reconstrucţie modernă în filosofia culturii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1999.

Bousset, Wilhelm, *Die Religion Des Juden*, Mohr, Tübingen, 1966.

Bréhier, Émile, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Éditions Flammarion, Paris, 1925.

Bria, Ion, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981.

Brockington, John, *Hinduism and Christianity*, Mac Millan Press Ltd., London, 1992.

Brunaux, Jean-Louis, *Les religions gauloises*, Éditions Errance, Paris, 2000.

Buber, Martin, *Werke*, Kösel-Verlag, München, 1962; *On Judaism*, tradusă din germană, Schocken Books, New York, 1967.

Bultmann, Rudolf, *Jesus Christus und die Mythologie*, în *Glauben und Verstehen*, vol. IV, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1984.

Burke, Patrick T., *The Major Religions*, Blackwell Publishing-House, Oxford, 1996

Busuioceanu, Al., *Zalmoxis*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985.

Callaway, Henry, *The Religious System of the Amazulu*, Springvale, Natal, 1870.

Carrithers, Michael, *Buddha*, tradusă din engleză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996

Casalis, Eugène, *Les Bassoutos*, Éditions Meyrueis, Paris, 1859.

Cave, David, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York / London, 1993.

Cavendish, Richard (editor), *Mythology. An Illustrated Encyclopedia of the Principal Myths and Religions of the World*, Little, Brown and Company Ltd. London / Leicester, 1992.

Cazan, Alexandru Gheorghe, *Introducere în filosofie. Filosofia antică*, vol. I, Editura Actami, Bucureşti, 1996; *Filosofia antică*, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2002.

Cernica, Viorel, *Exerciţii fenomenologice asupra filosofiei româneşti interbelice*, Bucureşti, 1999.

Chadwick, Nora K., *The Celts*, Penguin Books Ltd., London, 1997.

Champeaux, Gérard de şi Sterckx, Dom Sébastien, *Introduction au monde des symboles*, Éditions Zodiaque, Paris, 1980.
Cheng, Anne, *Istoria gândirii chineze*, tradusă din chineză, Editura Polirom, Iaşi, 2001.
Chevalier, Jean şi Gheerbrandt, Alain, *Dicționar de simboluri*, tradusă din franceză, vol. I-II, Editura Artemis, Bucureşti, 1994.
Chidester, David, *Christianity: A Global History*, Harper San Francisco, San Francisco, 2001.
Chinmoy, ŚrI, *Idealurile vieții întru Dumnezeu: samAdhi şi siddhi*, tradusă din engleză de Diana Cuc, Editura Mirton, Timişoara, 2000.
Chrétien, Jean Louis, Henry, Michel, Marion, Jean-Luc şi Ricœur, Paul, *Fenomenologie şi teologie*, tradusă din franceză, Editura Polirom, Iaşi, 1996.
Ciho, Miron, *Civilizația Egiptului greco-roman*, Editura Universității din Bucureşti, Bucureşti, 2001.
Cioran, Emil, *Demiurgul cel rău,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
Clarke, Lindsay, *Essential Celtic Mythology: Stories That Changed the World*, Thorsons Publishers, Wellingborough, 1997.
Clément, Olivier, *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Éditions Albin Michel, Paris, 1998.
Codoban, Aurel, *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
Cole, Peter, *Philosophy of Religion*, Hodder & Stoughton, Londra, 1999.
Coman, Ioan G., *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995.
Coman, Mihai, *Mitologie populară românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.
Comte, Fernand, *Cărțile sfinte*, tradusă din franceză de Dumitru Purnichescu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994.
Confucius, *Doctrina lui Confucius sau Cele patru cărți clasice ale Chinei*, tradusă din chineză, Editura Timpul, Iaşi, 1994; *Analecte*, tradusă din chineză de Florentina Vişan, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
CoomAraswAmy, Ānanda K., *Hindouisme et bouddhisme*, tradusă din engleză de René Allard şi Pierre Ponsoye, Éditions Gallimard, Paris, 1949; *The Great Thoughts of Gautama the Buddha*, Crest Publishing-House, New Delhi, 1996.
Crainic, Nichifor, *Curs de mistică germană. Magistrul Eckhart şi şcoala sa*, Universitatea Bucureşti, Bucureşti, 1942.

Crişan, Ion Horaţiu, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, Bucureşti, 1986
Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, tradusă din franceză de Thereza Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995; *Mircea Eliade*, tradusă din italiană de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995; *Arborele gnozei*, tradusă din franceză de Corina Popescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1998.
Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
Cunningham, Graham, *Religion and Magic: Approaches and Theories*, New York University Press, New York, 1999.
Daicoviciu, Hadrian, *Dacii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965.
Damaschin, Ioan, *Dogmatica*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993.
Dames, Michael, *Mythic Ireland*, Thames and Hudson, New York, 1996.
Damşa, Teodor, *Biserica Greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Editura de Vest, Timişoara, 1994.
Dancă, Wilhelm, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Bucureşti, 1998.
Daniel, Constantin, *Orientalia mirabila*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976; *Civilizaţia Egiptului antic*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1976; *Civilizaţia feniciană*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1979; *Scripta aramaica*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980; *Civilizaţia asiro-babiloneană*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1981; *Civilizaţia sumeriană*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1983.
Dasgupta, Surendranāth, *A History of Indian Philosophy*, vol. I-IV, Motilāl Banārsīdāss, New Delhi, 1988; *Yoga as Philosophy and in Relation to other Systems of Indian Thought*, Motilāl Banārsīdāss, New Delhi, 1996.
Daumas, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Éditions B. Arthaud, Paris, 1967
David-Neel, Alexandra, *Tainele învăţăturilor tibetane*, tradusă din engleză, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.
Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
Davis, Daniel L., *Understanding Judaism*, Philosophical Library, New York, 1969.
Davy, Marie-Madeleine, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I-IV, tradusă din franceză de Marian Berlewi, Olimpia Berca, Constanţa Ciocârlie şi Constantin Făgeţan etc., Editura Amarcord, Timişoara, 1997-1998.
Delhoutre, Michel, *Les sikhs*, Brepols, Paris, 1989.

Delumeau, Jean, *Religiile lumii*, tradusă din franceză de Constantin Lucian, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
Deprez Stanislas, *Mircea Eliade: la philosophie du sacré*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1999.
Deussen, Paul, *Die Sūtra's des Vedānta*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1966.
Deussen, Paul, *Filosofia Upanişadelor*, tradusă din germană de Cornel Sterian, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994.
Dillon, Myles şi Chadwick, Nora K., *The Celtic Realms*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967.
Dilthey, Wilhelm, *Geneza hermeneuticii*, tradusă din germană de Alexandru Boboc, în Boboc, Alexandru şi Roşca, N. Ioan, *Filosofia contemporană*, Editura Garamond, Bucureşti, 1999; *Esenţa filosofiei*, tradusă din germană de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002.
Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
Doorly, William J., *The Religion of Israel: A Short History*, Paulist Press, New York, 1997.
Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii şi a civilizaţiei*, vol. I-IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
Dumézil, Georges, *Zeii suverani ai indo-europenilor*, tradusă din franceză de Petru Creţia, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997; *Uitarea omului şi onoarea zeilor*, tradusă din franceză de George Anania, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.
Durkheim, Émile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, tradusă din franceză, Editura Polirom, Iaşi, 1995.
Eliade, Mircea, *Cosmologie şi alchimie babiloneană*, Editura Vremea, Bucureşti, 1937; *Traité d'histoire des religions*, Éditions Payot, Paris, 1949; *Images et symboles. Essais sur les symbolisme magico-religieux*, Éditions Gallimard, Paris, 1952; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Éditions Payot, Paris, 1954; *Le Sacré et le Profane*, Éditions Gallimard, Paris, 1965; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I-III, Éditions Payot, Paris, 1976-1983; *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980; *The Encyclopedia of Religion*, vol. I-XVI, Mac Millan Publishing House, New York, 1987; *Istorie a credinţelor şi a ideilor religioase*, vol. II, tradusă din franceză, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
Erman, Adolphe, *La religion égyptienne*, Éditions Fischbacher, Paris, 1907.

Evdokimov, Paul, *Cunoaşterea lui Dumnezeu*, tradusă din rusă, Editura Christiana, Bucureşti, 1995.
Filip, A., *Dicţionar de filosofie indiană*, Editura Glasul Bucovinei, Iaşi, 1996.
Filliozat, Jean şi Renou, Louis, *L'Inde classique*, vol. I-II, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien et Jean Maisonneuve, Paris, Hanoi, 1953.
Filliozat, Jean, *Filozofiile Indiei*, tradusă din franceză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
Fishman, Isidore, *Introduction to Judaism*, Valentine Mitchell, London, 1959.
Florian, Mircea, *Îndrumare în filosofie*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.
Fowler, Jeanne, *Hinduism. Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1997.
Frazer, James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Wordsworth Editions Ltd., Hertfordshire, 1993.
Frédéric, Louis, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1987.
Frenkian, Aram M., *Scrieri filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1988.
Freud, Sigmund, *Totem şi tabu*, tradusă din germană, Editura Humanitas, Bucureşti 1991.
Friedländer, Michael, *The Jewish Religion*, Pardes Publishing-House, New York, 1946.
Fung, Yu-Lan, *Scurtă istorie a filosofiei chineze*, tradusă din chineză, Editura Gnosis, Bucureşti, 2001.
Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990.
Gantz, Jeffrey, *Early Irish Myths and Sagas*, Penguin Books, London, 1981.
Gaudin, Philippe (editor), *Marile religii. Iudaismul, creştinismul, islamismul, hinduismul şi buddhismul*, tradusă din franceză de Sanda Aronescu, Editura Orizonturi şi Editura Lider, Bucureşti, 1995.
Gennep, Arnold Van, *Riturile de trecere*, tradusă din franceză de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
George, Sergiu-Al., *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976; *Arhaic şi universal. India în conştiinţa culturală românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.
Ghose, Aurobindo, *Brahman et Māyā dans les UpaniΞad*, tradusă din engleză, Dervy Livres, Paris, 1980.
Gombrich, Richard F., *Buddhist Precept and Practice. Traditional Buddhism in Rural Ceylon*, MotilAl BanArsIdAss, Delhi, 1991.

Govinda, Lama Anagarika, *Bazele misticii tibetane*, tradusă din engleză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
Graham, John, *The Druids: Celtic Priests of Nature*, Inner Traditions International, Vermont, 1999.
Gramatopol, Mihai, *Moira, mythos, drama*, Editura Univers, Bucureşti, 2000; *Civilizaţia elenistică*, Editura Orientul latin, Braşov, 2000.
Granet, Marcel, *Civilizaţia chineză: viaţa publică şi viaţa particulară*, tradusă din franceză, Editura Nemira, Bucureşti, 2000.
Green, Miranda J., *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Thames & Hudson, New York, 1997; *The World of the Druids*, Irish Books & Media, Minneapolis, 1997.
Gregory, Lady, *Complete Irish Mythology*, The Slaney Press, London, 1994.
Grimal, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Éditions Fayard, Paris, 1988.
Guénon, René, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Les éditions Véga, Paris, 1932; *Criza lumii moderne*, tradusă din franceză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993; *Omul şi devenirea sa după VedAnta*, tradusă din franceză de Maria Ivănescu, Editura Antet, 1995.
Guilmot, Max, *Le message spirituel de l'Égypte ancienne*, Éditions Hachette, Paris, 1970.
Hacker, Paul, *ŚaГkara der Yogin und ŚaГkara der Advaitin*, Einige Beobachtungen, Festschrift Frauwallner, Wien, 1968.
Hackett, Rosalind, *Book of Abstracts. 18th Quinquennial Congress of the IAHR*, Holiday Inn Elangeni, Durban, 2000.
Hamilton, William, *The New Essence of Christianity*, The Association Press, New York, 1961
Handoca, Mircea, *Mircea Eliade*, Editura Recif, Bucureşti, 1993; *Pe urmele lui Mircea Eliade*, Editura Petru Maior, Târgu-Mureş, 1996; *Eliade şi Noica. Eseuri, comentarii, evocări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
Haudry, Jean, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Arché Les Belles Lettres, Milano / Paris, 1987.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia spiritului*, tradusă din germană de Virgil Bogdan, Editura Iri, Bucureşti, 2000; *Spiritul creştinismului şi destinul său*, tradusă din germană de Dragoş Popescu, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.
Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, tradusă din germană de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988.
James W. Heisig, *Şcoala filosofică de la Kyoto. Nishida Kitarō, Tanabe Hajime şi Nishitani Keiji*, tradusă din engleză de N. I. Mariş şi Mona Mamulea, Editura Merc Serv, Bucureşti, 2003; *Dialoguri la câţiva*

centimetri deasupra pământului. Revendicările credinței într-o epocă interreligioasă, tradusă din engleză de N. I. Mariş şi Mona Mamulea, Editura Merc Serv, Bucureşti, 2003.

Herbert, Jean, *Spiritualité hindoue*, Éditions Albin Michel, Paris, 1972.

Herm, Gerhard, *The Celts. The People who came out of the Darkness*, Weidenfeld and Nicolson Ltd., London, 1976.

Herodot, *Istorii*, ediție îngrijită de Liviu Onu şi Lucia Şapcaliu, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

Hollis, A. C., *The Masai. Their Language and Folklore*, Oxford University Press, Oxford, 1905.

Hubert, Henri, *Celții şi civilizația celtică*, tradusă din franceză, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Hubert, Henri, *Les Celts depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, La Renaissance du Livre, Paris, 1932.

Hurel, R. P., *La Poésie chez les primitifs, contes, fables, récits et proverbes du Rwanda (Lac Kivu)*, Goemaere, Bruxelles, 1922.

Ionescu, Nae, *Prelegeri de filosofia religiei*, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1994; *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995; *Curs de istorie a metafizicei*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Iorga, Nicolae, *Istoria Bisericii Româneşti*, vol. I-II, Editura Ministerului de Culte, Bucureşti, 1928; *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Iosif, Gheron, *Mărturii din viața monahală*, tradusă din greacă de Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995.

Itu, Mircea, *Indianismul lui Eminescu*, Editura Orientul latin, Braşov, 1995; *Indianismul lui Blaga*, Editura Orientul latin, Braşov, 1996; *Indianismul lui Eliade*, Editura Orientul latin, Braşov, 1997; *L'indianisme de Mircea Eliade*, Sorbonne, Paris, 1999; *Introducere în hermeneutică*, Editura Orientul latin, Braşov, 2002; *Cultură şi civilizație indiană*, Editura Universității Bucureşti, Bucureşti, 2003; *Istoria religiilor*, în Roşca N. Ioan, Craia, Sultana, *Sinteze pentru anul I învățământ la distanță*, Editura Fundației România de Mâine, Bucureşti, 2003.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1985.

Jestice, Phyllis G., *Encyclopedia of Irish Spirituality*, Abc-Clio Inc., Santa Barbara, 2000.

Johanns, Pierre, *La pensée religieuse de l'Inde*, Secrétariat des Publications, Facultés Universitaires, Paris, 1954.

Jonas, Hans, *La religion gnostique. Le message du Dieu êtranger et les débuts du Christianisme*, Éditions Flammarion, Paris, 1978.

Jung, Carl Gustav, *În lumea arhetipurilor*, tradusă din germană, Editura Jurnalul literar, Bucureşti, 1994; *Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu*, tradusă din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, Bucureşti, 1997.

Jung, Hwa Yol, *Diatactica. Problema raţionalităţii şi gramatica de bază a textelor interculturale*, tradusă din engleză de N. I. Mariş şi Ştefan Dominic Georgescu, Editura Merc Serv, Bucureşti, 2003.

Junod, Henri A., *Chants et contes des Baronga*, Bridel, Lausanne, 1897.

Kaltenmark, Max, *Lao zi şi Daoismul*, traducere din franceză de Dan Stanciu, Editura Symposium, Bucureşti, 1994.

Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii*, prefaţă de Constantin Rădulescu-Motru, Imprimeria Fundaţiei Culturale „Principele Carol", Bucureşti, 1924.

Ke, Yuan, *Miturile Chinei antice*, tradusă din limba chineză de Toni Radian, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Kernbach, Victor, *Miturile esenţiale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Kinsley, David, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, The University of California Press, Berkeley / Los Angeles, 1986.

Kitagawa, Joseph Mitsuo, *Myth and Symbol. Studies in Honor of Mircea Eliade*, The University of Chicago Press, Chicago, 1969; *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, tradusă din engleză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Kołakowski, Leszek, *Religia*, tradusă din engleză de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Kun, N.A., *Legendele şi miturile Greciei antice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

Lacombe, Olivier, *L'absolu selon le Vedānta. Les notions de Brahman et d'Ātman dans les systèmes de ŚaΓkara et Rāmanuja,* Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1966; *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1979.

Laertios, Diogene, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, tradusă din greacă de C. I. Balmuş, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

Lao zi, *Cartea despre Dao şi putere*, tradusă din chineză de Dinu Luca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Leeuw, Gerardus Van der, *La religion dans son essence et ses manifestations*, tradusă din olandeză de Jacques Marty, Éditions Payot, Paris, 1970.
Leonard, A.G., *The Lower Niger and its Tribes*, Mac Millan, New York, 1906.
Lévi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, tradusă din franceză de I. Pecher, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
Lossky, V., *Teologia misitcă a Bisericii de Răsărit*, tradusă din rusă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.
Lupaş, Ioan, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918.
Lurker, Manfred, *Divinităţi şi simboluri vechi egiptene*, tradusă din germană de Adela Moţoc, Editura Saeculum, Bucureşti, 1997.
Mac Auliffe, Max Arthur, *The Sikh Religion*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1909.
Mac Culloch, J. A., *The Religion of the ancient Celts*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1911.
Mac Donell, Arthur, Anthony, *Vedic Mythology*, MotilAl BanArsIdAss, Delhi, 1995.
Maior, Petru, *Istoria Bisericii Românilor*, Editura Viitorul Românesc, 1995.
Malinowski, Bronisław, *Magie, ştiinţă şi religie*, tradusă din franceză de Nora Vasilescu, Editura Moldova, Iaşi, 1993.
Marin, Constantin, *Filosofia indiană. Izbăvire sufletească prin cunoaştere şi meditaţie transcendentală,* Editura Moldova, Iaşi, 1994.
Marino, Adrian, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, tradusă din română de Jean Gouillard, Éditions Gallimard, Paris, 1981.
Mariş, Nicolae I., *Eseuri de hermeneutică biblică*, Editura Merc Serv, Bucureşti, 2000; *Involuţii în spiritualitatea americană contemporană: Teologia „morţii lui Dumnezeu*", Editura Merc Serv, Bucureşti, 2000.
Marquette, Jacques de, *Mistica*, tradusă din franceză, Editura Herald, Bucureşti, 1997.
Marrou, Henri-Irénée, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, tradusă din franceză de Dragan Stoianovici şi Lucia Wald, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
Martino, Ernesto de, *Magia e civiltà. Cassirer. Durkheim. Eliade*, Milano, Garzani editore, 1962.
Matei, Horia C., *Civilizaţiile Orientului antic. Mic dicţionar biografic*, Editura Albatros, Bucureşti, 1990.
Matie, M. E., *Miturile Egiptului antic*, tradusă din rusă de E. Zelţer, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958.
Mauss, Marcel şi Hubert, Henri, *Teoria generală a magiei*, tradusă din franceză de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iaşi, 1996;

Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului, tradusă din franceză de Gabriel Gavril, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
Meek, Donald E., *The Scottish Highlands. The Churches and Gaelic Culture*, World Council of Churches Publications, Geneva, 1996.
Mehedinţi, Simion, *Creştinismul românesc*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1995.
Mercier, Mario, *Şamanism şi şamani*, tradusă din franceză de Mioara Adina Avram, Editura Moldova, Iaşi, 1993.
Meslin, Michel, *Ştiinţa religiilor*, tradusă din franceză de Suzana Russo, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
Meyendorff, John, *Teologia bizantină*, tradusă din engleză, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.
Moret, Alexandre, *Mystères égyptiens*, Éditions Armand Colin, Paris, 1913; *Au temps des pharaons*, Éditions Armand Colin, Paris, 1925; *Roix et dieux d'Égypte*, Éditions Armand Colin, Paris, 1925.
Moretta Angelo, (Dan Petraşincu), *Spiritul Indiei*, tradusă din italiană de Dana-Elena Lişiţă, Editura Tehnică, Bucureşti, 1993.
Müller, Friedrich Max, *The Sacred Books of the East*, 50 vol., Motilāl Banārsīdāss, Delhi, 1969.
Murra, John V., *Civilizaţie inca*, tradusă din engleză de Ata Iosifescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
Muşu, Gheorghe, *Lumini din depărtări*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
Nāgārjuna, *Mūlamādhyamakakārikā*, Motilāl Banārsīdāss, New Delhi, 1991.
Nágy, Joseph Fálaky, *Conversing with Angels and Ancients. Literary Myths of Medieval Ireland*, Four Courts Press, Dublin, 1996.
Nakamura, Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Motilāl Banārsīdāss, New Delhi, 1983; *Orient şi Occident: O istorie comparată a ideilor*, tradusă din engleză de Dinu Luca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
Nasr, Seyyed Hossein, *Islam. Perspectives et réalités*, tradusă din engleză de H. Crès, Éditions Buchet / Chastel, Paris, 1975.
Negoiţă, Athanase, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975; *Gândirea feniciană în texte*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979; *Gândirea hittită în texte*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
Ninehan, D. E., *New Testament in a Historical Age*, Athlone Press, London, 1970.

Nirvedānanda, Swāmī, *Hinduism at a Glance*, RāmakPΞNa Mission, Calcutta, 1984.
Nishida, Kitarō, *An Inquiry into the Good*, tradusă din japoneză de Masao Abe şi Christopher Ives, Yale University Press, New Haven / London, 1990.
Noica, Constantin, *Istoricitate şi eternitate*, Editura Capricorn, 1989; *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.
Norocel, Epifanie, *Pagini din istoria veche a creştinismului la români*, Editura Episcopiei Buzău, Buzău, 1986.
O'Dea, Thomas F., *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.
O'Flaherty, Wendy Doniger, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Motilāl Banārsīdāss, Delhi, 1988.
O'Loughlin, Thomas, *Celtic Theology. Humanity. World and God in Early Irish Writings*, Continuum, London and New York, 2000.
Oldenberg, Hermann, *India antică. Limba şi religiile ei*, tradusă din germană de Lidia Rus şi Remus Rus, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995.
Olson, Carl, *The Theology and Philosophy of Eliade*, Mac Millian Academic and Professional Ltd., London, 1992.
O'Neil, Thomas L., *Māyā in ŚaΓkara. Measuring the Immeasurable*, Motilāl Banārsīdāss, Delhi, 1980.
Ory, Georges, *Originile creştinismului*, tradusă din franceză de Octavian Chețan, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
Otto, Rudolf, *Das Heilige. Űber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Zehnte Auflage, Breslau Trewendt und Granier, Gotha, 1923; *West-Östlische Mystik*, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gotha, 1929; *Sacrul*, tradusă din germană de I. Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
Palama, Grigorie (Sfântul), *Omilii*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000.
Palmer, Martin, *Elemente de taoism*, tradusă din engleză, Editura Rao, Bucureşti, 1995.
Papus, *Kabbala (Tradiția secretă a Occidentului)*, tradusă din franceză de Radu Duma, Editura Herlad, Bucureşti, 1992.
Patañjali, *Yoga SYtra*, tradusă din sanscrită de Constantin Făgețan, Editura Alfa Sirius Impex şi Informația, Bucureşti, 1993.
Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1978.
Pétrement, Simone, *Dualismul la Platon, gnostici şi maniheeni*, tradusă din franceză de Ioana Munteanu şi Daria Octavia Murgu, Bucureşti, Editura Sympozion, 1996.

Pettazzoni, Raffaele, *Essays on the History of Religions*, tradusă din italiană de H. J. Rose, E. J. Brill, Leiden, 1954.
Piggott, Stuart, *The Druids*, Thames and Hudson Ltd., London, 1975.
Platon, *Dialoguri*, *Charmides*, Editura Agora, Iaşi, 1993.
Plotin, *Enneade*, tradusă din greacă veche de Vasile Rus, Editura Antaios, Oradea, 2000.
Po, Huang, *Shin (Mintea universală)*, tradusă din chineză de Stela Tinney, Editura Herald, Bucureşti, 1998.
Poghirc, Cicerone, *Philologica et linguistica*, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1989.
Powell, T. G. E., *The Celts*, Thames and Hudson, New York, 1980.
PurNa, SwAmI, *Elemente de Yoga*, tradusă din engleză de Cătălin Mihai Gheorghe, Editura Rao, Bucureşti, 1995.
Pythagoras, *Imnurile sacre*, tradusă din franceză de Radu Duma, Editura Herald, Bucureşti, 2000.
Rachet, Guy, *Dicționar de civilizație egipteană*, tradusă din franceză de Cristina Muică, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997.
Rādhākrishnan, Sarvepālli, (coordonator), *History of Philosophy. Eastern and Western*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1952; *Indian Philosophy*, vol. I-II, George Allen and Unwin Ltd., London, 1966; *Indian Religions*, Orient Paperbacks, New Delhi / Bombay, 1990
Raferty, Joseph, *The Celts*, Litho Press Co., Cork, 1988.
Rainer, Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, John Knox Press, Louisville, 1994.
Rankin, David, *Celts and the Classical World*, Routledge, London, 1996.
Rennie, Bryan S., *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, The State University of New York Press, New York, 1996.
Rennie, Bryan S., (editor), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, vol. I-II, The State University of New York Press, New York, 2001-2004.
Renou, Louis şi Filliozat, Jean, *L'Inde classique*, vol. I-II, Éditions Adrien et Jean Maisonneuve, Paris, 1985.
Renou, Louis, (coordonator), *Les UpaniΞads*, traduse din sanscrită de Louis Renou, Jean Varenne, A. Silburn, Lilian Silburn, J. Bousquet, A. M. Esnouil, B. Tubini, E. Lesimple, J. Maury, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien et Jean Maisonneuve, Paris, 1943-1971.
Reschika, Richard, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, tradusă din germană de Viorica Nişcov, Editura Saeculum, Bucureşti, 2000.
Riches, John, *The Bible: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Ricketts, Mac Linscott, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907- 1945*, vol. I-II, Columbia University Press, Boulder, 1988.
Ricœur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965; *Eseuri de hermeneutică*, tradusă din franceză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995; *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, tradusă din franceză, Editura Polirom, Iaşi, 2000.
Ries, Julien, *Traité d'anthorpologie du sacré. Les origines et le problème de l'homo religious*, vol. I, Édisud, Gedit, Paris / Tournai / Louvain la Neuve, 1992.
Ringgren, Helmer, *Israelite Religion*, Fortress Press, Philadelphia, 1966.
Rink, Henry, *Tales and Traditions of the Eskimo*, London, 1875.
Roşca, D. D., *Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.
Roşca, Ioan N., *De la mythos la logos*, Editura Universităţii Titu Maiorescu, Bucureşti, 2001.
Rus, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994.
Russell, Bertrand, *Idealurile politice. Puterea*, tradusă din engleză de Sergiu Bălan, Editura Antaios, Oradea, 2002.
Sanie, Silviu, *Cultele orientale în Dacia romană*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
Saunders, George R. (editor), *Culture and Christianity: The Dialectics of Transformation*, Greenwood Press, New York, 1988.
Schellhas, P., *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*, tradusă din germană de S. Wesselhoeft şi A. M. Parker, Cambridge (Mass.), 1904.
Scholem, Gerhard C., *Jewish Gnosticism, Merkaba Mysticism and Talmudic Tradition*, J. T. S., New York, 1965.
Schultze, L., *Aus Namaland und Kalahari*, G. Fischer, Jena, 1907.
Schuon, Frithjof, *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, tradusă din franceză de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
Schwarz, Fernand, *Initiations aux Livres des morts égyptiens*, Éditions Albin Michel, Paris, 1988.
Seneca, *Scrieri filosofice alese*, tradusă din latină de mai mulţi autori, coordonată de Eugen Cizek, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
ŚaΓkarācārya, *Ātmabodha*, Lucknow, 1912; *Eight Upanishads*, vol. I-II, translated into English by Swāmī Gambhīrānanda, commentaries by ŚaΓkarācārya, Advaita Āśrama, Calcutta, 1989; *Brāhma Sūtra BhāΞya*, tradusă din sanscrită de Swāmī GaMbhīrānanda, Advaita Āśrama, Calcutta, 1993; *Upadeśa Sahasrī*, tradusă din sanscrită de

Swāmī Jagadānanda, Śrī RāmakPΞNa Māth Printing Press, Madrās, 1993; *Tattvabodha*, tradusă din sanscrită de Ovidiu Cristian Nedu, în *Advaita VedAnta*, Editura Herald, Bucureşti, 2002.

Śarmā, Rām Murti, *Some Aspects of Advaita Philosophy*, Eastern Book Linkers, Delhi, 1985.

Shortland, Edward, *Maori Religion and Mythology*, Longmans, Green and Co., London, 1882.

Simensky, Theofil*, Gramatica limbii sanscrite,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959; *Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978; *Un dicţionar al înţelepciunii*, ediţie îngrijită de Cicerone Poghirc, Editura Junimea, Iaşi, 1979.

Simion, Eugen, *Mircea Eliade - spirit al amplitudinii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1988.

Smart, Ninian, *The Phenomenon of Christianity*, Collins, London, 1979.

Smedt, Marc de, *Tehnici de meditaţie şi practici ale trezirii spirituale*, tradusă din franceză, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

Smith, Jonathan Z. (editor), *The Harper Collins Dictionary of Religion*, Harper, San Francisco, 1995.

Soustelle, J., *Civilizaţii precolumbiene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Snelling, John, *Elemente de buddhism*, tradusă din engleză, Editura Rao, Bucureşti, 1997.

Spence, Lewis, *The Popol Vuh. The Mythic and Heroic Sagas of the Kichés of Central America*, Long Acre, London, 1908.

Spineto, Natale, *Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade*, Università di Ferrara, Ferrara, 1992; *Le comparatisme de Mircea Eliade*, în *Le comparatisme en histoire des religions*, Bœspflug, François şi Dunand, Françoise (editori), Éditions du Cerf, Paris, 1994.

Spinoza, Baruch, *Etica*, tradusă din germană de Alexandru Posescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Śrīnivasacāri, P. N., *The Wisdom of the UpaniΞads*, Motilāl Banārsīdāss, Delhi, 1983.

Stan, Alexandru, Rus, Remus, *Istoria religiilor. Manual pentru seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991.

Stăniloae, Dumitru, *Ortodoxie şi românism*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939; *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1992; *Din istoria isihasmului în România*, Editura Scripta, Bucureşti, 1992; *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993.

Stcherbatsky, Th., *Buddhist Logic*, vol. I-II, Motilāl Banārsīdāss, Delhi, 1994.
Stewart, R. J., *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, Sterling Publishing, London, 1992; *Celtic Myths, Celtic Legends*, Sterling Publishing, London, 1996.
Suciu, Alexandru, *Filosofia şi istoria religiilor*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2003.
Surdu, Alexandru, *Vocaţii filosofice româneşti*, Editura Academiei, Bucureşti, 1995; *Gândirea speculativă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001; *Filosofia modernă*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002; *Filosofia contemporană*, Editura Paideia, Bucureşti, 2003.
Surdu, Alexandru (despre), *Itinerarii logico-filosofice*, Editura Paideia, Bucureşti, 2003.
Taylor, Lawrence, *Occasions of Faith: An Anthropology of Irish Catholics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.
Thiele, Cornelius Petrus, *Comparative History of the Egyptian and Mesopotamian Religion*, Trubner, London, 1982.
Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1956.
Tudosescu Ion, *Metafilosofie*, Editura Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 1997.
Ţuţea, Petre, *Omul. Tratat de antropologie creştină*, vol. I-II, Editura Timpul, Iaşi, 1993.
Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, vol. I-II, John Murray, London, 1891.
Vahanian, G., *The Death of God*, George Braziller, New York, 1961.
Vasile, Mihai D., *Tradiţia simbolică a logosului creştin*, Editura Punct, Bucureşti, 2000.
Velasco, Juan Martín, *Introducere în fenomenologia religiei*, tradusă din spaniolă de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.
Vivekānanda, Swāmī, *The Complete Works of Swāmī Vivekānanda,* vol. I-XII, Motilāl Banārsīdāss, New Delhi, 1937.
Vlăduţescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1990; *Filosofia primelor secole creştine*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995; *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.
Vriezen, Theodorus Christian, *The Religion of Ancient Israel*, Lutterworth Press, London, 1967.
Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991.
Vulcănescu, Romulus, *Dicţionar de etnologie*, Editura Albatros, Bucureşti, 1979.

Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Motilāl Banārsīdāss, New Delhi, 1990; *Les philosophies de l'Inde*, tradusă din engleză de Marie-Simone Renou, Éditions Payot, Paris, 1997.
Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, 1924; *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
Watts, Allan W., *Calea Zen*, tradusă din engleză, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
Weber, Max, *Ancient Judaism*, tradusă din germană, Free Press, New York, 1952; *Sociologie des religions*, tradusă din germană de Jean-Pierre Grossein, Éditions Gallimard, Paris, 1996.
Weidner-Ciurea, Rodica, *Pe urmele lui Quetzalcoatl*, Editura Orientul latin, Braşov, 1999.
Werbłowsky, Raphael Jehudah Zwi, *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, Holt, Rinehart şi Winston, New York, 1965.
Wooley, C. L., *The Sumerians*, Clarendon Press, Oxford, 1929.
Biblia sau Sfânta Scriptură, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001.
Buddha. Life and Work of the Forerunner in India, Alexander Bernhardt Publishing Co., Vomperberg, Tyrol, 1987.
BPhadāraNyaka UpaniΞad, comentariul lui ŚaΓkarācārya, tradusă din sanscrită de Swāmī Mādhavānanda, Advaita Āśrama, Calcutta, 1993.
Cartea egipteană a morților, tradusă din engleză de Maria Genescu, Editura Sophia, Arad, 1993.
Cartea tibetană a morților, tradusă din franceză de Horia Al. Căbuți, Editura Sophia, Arad, 1994.
Cântarea cântărilor, tradusă din ebraică de Ioan Alexandru, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.
Cele mai vechi Upanişade, tradusă din sanscrită de Radu Bercea, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1993.
Chāndogya UpaniΞad, comentariul lui ŚaΓkarācārya, tradusă din sanscrită de SwAmI GaMbhīrānanda, Advaita Āśrama, Calcutta, 1992.
Coranul, tradusă din arabă de George Grigore, Editura Kriterion, Bucureşti, 2000.
Dictionnaire de la sagesse orientale, tradusă din germană de Monique Thiollet, Éditions Robert Laffont, Paris, 1989.
Doctrina lui Confucius sau cele patru cărți clasice ale Chinei, tradusă din franceză de Vlad Cojocaru, Editura Timpul, Iaşi, 1994.

Eight Upanishads, vol. I-II, comentariul lui ŚaΓkarācārya, tradusă din sanscrită de SwAmI GaMbhīrānanda, Advaita Āśrama Calcutta, 1990.
Evanghelii apocrife, tradusă din greacă veche de Cristian Bădiliță, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
"*Fiecare în rândul cetei sale*". *Pentru o teologie a neamului*, studii de Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Răzvan Codrescu şi Radu Preda, Editura Christiana, Bucureşti, 2003.
Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi, vol. I-IV, tradusă din greacă veche de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1994.
Harper's Enciclopedia of Mystical and Paranormal Experience, Harper Publishing-House, A Division of Harper Collins Publishers, San Francisco, 1991.
Hymnes spéculatifs du Véda, tradusă din sanscrită de Louis Renou, Éditions Gallimard, Paris, 1956.
Mahābhārata, repovestită de Agop Bezerian, Editura Saeculum şi Editura Vestala, Bucureşti, 1994.
NāTyaśāstra (*Tratat de artă dramatică*), tradusă din sanscrită de Amitā Bhose şi Constantin Făgețan, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1997.
Rațiune şi credință, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.
Studii de istorie a filosofiei universale, vol. al XI-lea, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2003.
The Zend-Avesta, tradusă din avestă de James Darmesteter, Oxford University Press, Oxford, 1880.
Yajurveda, Diamond Pocket Books, New Delhi, 1992.

Redactor: Octavian CHEȚAN
Tehnoredactor: Marcela OLARU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 8.10.2004; Coli tipar: 19,25
Format: 16/61×86

Editura şi Tipografia Fundației *România de Mâine*
Splaiul Independenței, Nr. 313, Bucureşti, S. 6, O. P. 83
Tel./Fax.: 410 43 80; www.spiruharet.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

PENTRU COPERTA CĂRȚII:

Mircea Itu a absolvit Universitatea din Bucureşti în 1994 cu o teză de licență intitulată *Brahman şi mAyA în viziunea lui ŚaΓkarAcArya*, coordonată de profesorul Eric Becescu de la Université de Lille. A urmat cursuri de specializare încheiate cu diplome în hindi la The Central Institute of Hindi, Agra (1992-1993) şi sanscrită la Delhi University, unde a fost *visiting lecturer* de limba şi cultura română (1997-1998).

Şi-a susținut doctoratul în 18 decembrie 1999 la École Pratique des Hautes Études, Sorbonne, Université de Paris, cu teza *L'indianisme de Mircea Eliade*, coordonată de profesorul Jean Haudry, director de studii indo-europene la Université „Jean Moulin" de Lyon.

De asemenea, a participat la Congresul Internațional de Istoria Religiilor, organizat de The International Association for the History of Religions (Asociația Internațională pentru Istoria Religiilor), la Durban (Africa de Sud), în august 2000, cu teza *Mircea Eliade on the Metaphysics of the UpaniΞad* (Mircea Eliade despre metafizica *Upanişadelor*). În anul 2002, a beneficiat de o bursă postdoctorală în religii comparate la The Institute for Advanced Studies in the Humanities, University of Edinburgh şi la urmă a redactat un studiu intitulat *Immortality in Celtic, Thracian and Indian Religions* (Nemurirea la celți, traci şi inzi). Este autorul volumelor *Indianismul lui Eminescu*, *Indianismul lui Blaga*, *Indianismul lui Eliade*, *Cultură şi civilizație indiană*, *Manual de limba sanscrită*, *Introducere în hermeneutică*, *Itinerarii indiene*, *Itinerarii britanice* şi *Lila - roman indian*. Mircea Itu este cercetător principal III dr. la Institutul de Filosofie şi Psihologie al Academiei Române şi, în calitate de conferențiar, conduce următoarele cursuri şi seminarii la Facultatea de Filosofie şi Jurnalism a Universității „Spiru Haret": *Istoria religiilor*, *Hermeneutică* şi *Mircea Eliade*.